ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಥನ

ಡಾ. ಕೇಶವಶರ್ಮ .ಕೆ

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ
ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಥನ

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಥನ

ಡಾ. ಕೇಶವಶರ್ಮ .ಕೆ

ರಚನ ಪ್ರಕಾಶನ
791/5, 25/7ನೇ ಕ್ರಾಸ್,
ಹೆಬ್ಬಾಳ್ 2ನೇ ಹಂತ, ಮೈಸೂರು–17

KARANTHARA KADAMBARIGALA SAMAJIKA SANKATHANA

collection of articles by
Dr. Keshavasharma .K
Kannada Dept.
Kuvempu University, Jnanasahydri
Shankaraghatta, Shimoga-577451
Mob: 9448730611
email: dr.keshavasharma.k@gmail.com

Published by
Rachana Prakashana
791/5, 25/7th Cross
Hebbal 2nd Stage, Mysore - 570017

First Impression : 2017

Copies : 1000
Page : x+ 350 = 360
Price : ₹ 280/-
Paper used : Maplitho
Book Size : Demi 1/8
D.T.P.: Anukshana Creations
Cover Page Design : Kiran
Printed at : Kamal Impressions, Mysuru

ಲೇಖಕರ ಮಾತು

ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ; ಅವರ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕರವೆಂದು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಿ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹೋದರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ : ಒಂದು ಅನುಭವ, ಎರಡನೆಯದು ಅನುಭವವನ್ನು ನೋಡುವ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಕಾರಂತರ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಮತ್ತು ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಕಾರಂತರ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ತಿರುಗಾಟವು ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ. ಕಾರಂತರು ಇಷ್ಟೊಂದು ತಿರುಗಾಟವನ್ನು ಯಾಕೆ ಮಾಡಿದರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಅವರ ತಿರುಗಾಟವು ಅವರ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯ ಫಲ ಮತ್ತು ಅವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೀತಿಯ ಉದ್ಯೋಗಸ್ಥರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ : ಅವರು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗಸ್ಥರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಥೆಯ ಉದ್ಯೋಗಸ್ಥರಾಗಿದ್ದರೆ ಅವರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ ಏನೋ? ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ನಗರದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಅವರಿಗೆ ತುಂಬಾ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಕೃಷಿ ; ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನ; ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಅನೇಕ ಕ್ರಮಗಳು ಅವರಿಗೆ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ಕಾಣಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿತ್ತು. ಒಂದು ನೊಸ್ಟಾಲ್ಜಿಕ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಕ್ರಮದಿಂದ ಅವರು ಬರೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಹೇರಳವಾಗಿತ್ತು. ಕಾರಂತರ ತಿರುಗಾಟವು ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಸಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವರು ಅನುಭವವನ್ನು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಜೀವನವನ್ನು

ನೋಡಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿತು. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಯಾಗಲಿ ; ಅದರಲ್ಲಿನ ಆರ್ಥಿಕ ರೂಪವಾಗಲೀ. ಒಂದು ಹುಸಿಯಾದ ಆದರ್ಶವಲ್ಲ. ಅದರ ಸಂಕಟಗಳು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ; ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ದುಗುಡ ದುಮ್ಮಾನಗಳು ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾದವು. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸುಖವಾದ : ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಲುಪವಾದ ಜೀವಿಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅವರಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದು ಕಷ್ಟ ಜೀವಿಗಳು. ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವ ಮನುಷ್ಯರು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಕಾರವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಕಾದಂಬರಿಯುನ್ನು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ", "ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ರುದ್ರ ಬಿರುಕಿನಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಕಾರವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ". "ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಉದಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ". ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೆ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೨]

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ; ಉದಯವಾದ ನವ ಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗ ; ಮುದ್ರಣ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಭೂಮಿಕೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ "ಲೇಖಕರ" ಸ್ಥಾನ ಮಾನ ಮತ್ತು "ಓದುಗರ ಸ್ಥಾನಮಾನ"ವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಲೇಖಕರು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬರಹ ಮುಖೇನದ ಪ್ರದರ್ಶಕರಾದರು (Performer). ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಹೊಸ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ಅನುಕರಣೆಯಿಂದ ಉದ್ಭೂತವಾದರೂ ಅದನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಕಡೆಗೆ ಲೇಖಕರು ಗಮನ ನೀಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಹೊಸ ಭಾವ ಮತ್ತು ಹೊಸ ರೂಪಗಳ ಅಗತ್ಯ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರ್ವಚನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದ

ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲೆ ಗುಂಪಾಗತೊಡಗಿದವು. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಕಾಣೆಯಾಯಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯು ಆ ಜಾಗವನ್ನು ತುಂಬತೊಡಗಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿತು. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕುರಿತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಿಂತನೆಗಳಿವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯುಗವು ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ವಿದಾಯದ ಕುರಿತು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಮುಂದಾದ ರಚನ ಪ್ರಕಾಶನದವರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಅಂದವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕಮಲ್ ಇಂಪ್ರೆಷನ್ಸ್ ಮಾಲೀಕರು ಮತ್ತು ಸಿಬ್ಬಂದಿ ವರ್ಗದವರಿಗೂ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಡಾ. ಕೇಶವಶರ್ಮ .ಕೆ

ಪರಿವಿಡಿ

೧. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆ : ಪೂರ್ವ ಪೀಠಿಕೆ ೧

೨. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ : ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ೨೧

೨.೧. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ – ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭ

೨.೨. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ – ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ

೩. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ೭೬

೪. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ೮೯

೪.೧. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು – ಹಿನ್ನೆಲೆ

೪.೨. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಂದರ್ಭ

೫. ಜಾತಿ ; ಕುಟುಂಬ ; ಬಂಧುತ್ವ : ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ ಪ್ರವೇಶ ೧೨೩

೫.೧. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ; ಜಾತಿ ; ಕುಟುಂಬ ; ಬಂಧುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ

೫.೨. ಜಾತಿ : ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ

೫.೩. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಒಳಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳು

೫.೪. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು

೬. ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಥನ : ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ೧೫೫

೬.೧. ಲೇಖಕನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕೃತಿಗಳು

೬.೨. ಕಾರಂತರು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ?

೬.೩. ಪ್ರದೇಶ ; ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ

೬.೪. ಜಾತಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು

೬.೫. ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಹೆಸರಿಡುವುದು

೬.೬. ಸಾವು ಮತ್ತು ಶವಸಂಸ್ಕಾರ

೬.೭. ಮದುವೆ ; ಮರುಮದುವೆ ; ವಿವಾಹ ವಿಚ್ಛೇದನ

೬.೮. ದೈವಗಳು : ಕುಲದೈವ : ಮಲೆದೈವ : ಶಿಷ್ಟ ದೈವಗಳ ಸಮಾಗಮ

೬.೯. ಬೇಸಾಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು

೬.೧೦. ಮುಟ್ಟಿನ ಮನೆ

೬.೧೧. ಗುರಿಕಾರ ಮತ್ತು ಕೂಡುಕಟ್ಟು

೬.೧೨. ಮತಾಂತರ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ

೬.೧೩. ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿನ್ಯಾಸ

೬.೧೪. ಕೊನೆಯ ಮಾತುಗಳು

೭ ದುಡಿ ಮತ್ತು ಕಡಲು ೧೯೭

೭.೧. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಎರಡು ತುದಿಗಳು :
ವೈದಿಕ – ಮಾರಿಹೊಲೆಯರ ಕಥನಗಳು

೭.೨. ವರ್ಣ ; ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ

೭.೩. ವಾಸ್ತವವಾದದ ಸಮಸ್ಯೆ : ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ – ಚೋಮನ ದುಡಿ

೭.೪. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು

೭.೫. ಋಣದ ಪ್ರಶ್ನೆ : ದಾಟಲಾಗದ ಬೇಲಿ

೭.೬. ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರ ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

೭.೭ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ರೂಪಕಗಳು

೮. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳು **೨೪೩**

೮.೧. ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗಿನ ಪಯಣ : ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

೮.೨. ಚಲನರಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಬದಲು ಚಲನಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕಡೆಗೆ

೮.೩. ಜೀವನವೇ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ

೯. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ **೨೫೯**

೯.೧. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

೯.೨. ಪ್ರಭುತ್ವ : ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

೯.೩. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನ – ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೂಲಕ

೯.೪. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ನೆಲೆಗಳು

೧೦. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು : ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ **೩೦೭**

೧೧. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ **೩೨೬**

✦

೧ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆ : ಪೂರ್ವ ಪೀಠಿಕೆ

ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಮೈಲಿಗಲ್ಲು. ನಾವು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾದಂಬರಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅದರ 'ರೂಪ 'ವನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರ ಕೊಡುಗೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗರು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅನೇಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಮರ್ಶಾಪರಿಕರದ ಮೂಲಕ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ತನಕ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ವಿಧಾನಗಳು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ; ಅವರ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕರವೆಂದು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಿ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹೋದರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ : ಒಂದು ಅನುಭವ, ಎರಡನೆಯದು ಅನುಭವವನ್ನು ನೋಡುವ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಕಾರಂತರ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಮತ್ತು ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಕಾರಂತರ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ತಿರುಗಾಟವು ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ. ಕಾರಂತರು ಇಷ್ಟೊಂದು ತಿರುಗಾಟವನ್ನು ಯಾಕೆ ಮಾಡಿದರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಅವರ ತಿರ್ಕ್ಷಿಗಾಟವು ಅವರ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯ ಫಲ ಮತ್ತು ಅವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೀತಿಯ ಉದ್ಯೋಗಸ್ಥರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ : ಅವರು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗಸ್ಥರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಥೆಯ ಉದ್ಯೋಗಸ್ಥರಾಗಿದ್ದರೆ ಅವರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ ಏನೋ? ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ

ಯಾವುದಾದರೂ ನಗರದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಅವರಿಗೆ ತುಂಬಾ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಕೃಷಿ ; ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನ; ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಅನೇಕ ಕ್ರಮಗಳು ಅವರಿಗೆ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ಕಾಣಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿತ್ತು. ಒಂದು ನೊಸ್ತಾಲ್ಜಿಕ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಕ್ರಮದಿಂದ ಅವರು ಬರೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಹೇರಳವಾಗಿತ್ತು. ಕಾರಂತರ ತಿರುಗಾಟವು ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಸಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವರು ಅನುಭವವನ್ನು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿತು. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಯಾಗಲಿ ; ಅದರಲ್ಲಿನ ಆರ್ಥಿಕ ರೂಪವಾಗಲೀ. ಒಂದು ಹುಸಿಯಾದ ಆದರ್ಶವಲ್ಲ. ಅದರ ಸಂಕಟಗಳು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ; ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ದುಗುಡ ದುಮ್ಮಾನಗಳು ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾದವು. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸುಖವಾದ : ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಲುಪವಾದ ಜೀವಿಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅವರಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದು ಕಷ್ಟ ಜೀವಿಗಳು. ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವ ಮನುಷ್ಯರು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಕಾರವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ", "ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ರುದ್ರ ಬಿರುಕಿನಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಕಾರವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ". "ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಉದಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ". ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೆ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೨]

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ; ಉದಯವಾದ ನವ ಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗ ; ಮುದ್ರಣ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಭೂಮಿಕೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ

ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ "ಲೇಖಕರ" ಸ್ಥಾನ ಮಾನ ಮತ್ತು "ಓದುಗರ ಸ್ಥಾನಮಾನ"ವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಲೇಖಕರು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬರಹ ಮುಖೇನದ ಪ್ರದರ್ಶಕರಾದರು (Performer). ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಹೊಸ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ಅನುಕರಣೆಯಿಂದ ಉದ್ಭೂತವಾದರೂ ಅದನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಕಡೆಗೆ ಲೇಖಕರು ಗಮನ ನೀಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಹೊಸ ಭಾವ ಮತ್ತು ಹೊಸ ರೂಪಗಳ ಅಗತ್ಯ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರ್ವಚನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲೆ ಗುಂಪಾಗತೊಡಗಿದವು. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಕಾಣೆಯಾಯಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯು ಆ ಜಾಗವನ್ನು ತುಂಬತೊಡಗಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿತು. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕುರಿತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಿಂತನೆಗಳಿವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯುಗವು ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ವಿದಾಯದ ಕುರಿತು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ.

ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲವು ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕಾದ ಮೊದಲು ಗಳಗನಾಥ; ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ; ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾಯ, ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಮುಂತಾದವರು ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿಯಾಗಿತ್ತು. ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವ ರುಚಿಯು ಓದುಗರಿಗೆ ದೊರಕಿತ್ತು. ಆದರೆ – ಆ ದಾರಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೆದ್ದಾರಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುಲ್ವಾಡಿಯವರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಹಾದಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲೊಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗ ಅಂತ ಏನಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿದರು. ಕಾರಂತರ ಕಥನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು

ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಒಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಣ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮಿಶನರಿ ಕಾರ್ಯಗಳು ; ಅಲ್ಲಿಯೆ ಪಣಂಬೂರು. ಮಲ್ಪೆಯ ಬಂದರುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ ಉದ್ದಿಮೆಗಳು; ನವ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಸಣ್ಣ ಹಿಡುವಳಿದಾರರು ಮತ್ತು ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಆಧುನಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ; ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಜನರು ಮದರಾಸು ಮತ್ತು ಮುಂಬೈಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಭೂ ಮಾಲಿಕ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಇದ್ದ ಕೊಂಚ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೌಹಾರ್ದಯುತವಾದ ಸಂಬಂಧ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಒಂದು ಪೂರಕ ಕಚ್ಚಾ ವಿವರಗಳಾಗಿ ದೊರೆತವು. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು; ಭೂ ಹಿಡುವಳಿಯೆನ್ನುವುದು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಅತೀವವಾದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶವಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗಾಯಿತರ ಪ್ರಭಾವವಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಮಠ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅತೀವವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಊರಿಗೊಂದೊಂದು ಇರುವ ದೈವಗಳು ಮತ್ತು ಕಾರಣಿಕ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಆಯಾ ಊರಿಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇಂಥ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಬರೆಯತೊಡಗಿದರು. ಮತ್ತು ಸ್ವತಃ ಅವರಿಗೆ ಹಿಡುವಳಿ ಜಮೀನು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಪುತ್ತೂರಿನಲ್ಲಿ ಹರ್ಷ ಮುದ್ರಣಾಲಯವನ್ನು ಬಹಳ ವರ್ಷ ನಡೆಸಿದರು. ಕಾರಂತರ ಹುಟ್ಟೂರು ಕೋಟ. ಅವರು ಮದುವೆಯಾದುದು ಬಂಟ ಜನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಲೀಲಾ ಅವರನ್ನು. ಅವರು ಬಹಳ ವರ್ಷ ನೆಲೆಸಿದ್ದು ಪುತ್ತೂರಿನಲ್ಲಿ. ಮೊದಲಿಗೆ ಅವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದರು. ಅನಂತರ ಅದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಮಡರು. ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ; ದೇವರು ಧರ್ಮವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಇಳಿದವರು. ಅನೇಕ ವೇಶ್ಯೆಯರಿಗೆ ತಾವೇ ಗಂಡು ಹುಡುಕಿ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸಿದರು. ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಕುತೂಹಲವಿತ್ತು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇಂಥ ಪರಿಸರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ಮೊದಲ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಉಳಿದವು ರಮ್ಯ ಕಥನದ ಅಥವಾ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಥನದ ರೀತಿಯದಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಲು ಇದು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಓದುಗರ ಬಳಿಗೆ ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದರೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಕಾರಂತರವು ಮತ್ತು ಅವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆರೆದಿವೆ.

ಇದಕ್ಕಿಂತ ಕುತೂಹಲವೆಂದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಬಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.[೩] ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ : ಕಾರಂತರ ಜೀವನ ದರ್ಶನ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆಯೆಂದು. ಕಾರಂತರಂತೆ ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಕೂಡಾ ಜೀವನವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಧಾನವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಲಂಕೇಶರ 'ಮುಸ್ಸಂಜೆಯ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗ' ಆಲನ ಹಳ್ಳಿಯವರ 'ಭುಜಂಗಯ್ಯನ ದಶಾವತಾರ', ಚಿತ್ತಾಲರ 'ಮೂರು ದಾರಿಗಳು' ದೇವನೂರರ 'ಒಡಲಾಳ' ಮನಜ ಅವರ 'ಮಾಗಿ' ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಮಾತ್ರ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ರೂಪಿಸಿರುವ ವೈಚಾರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಇದರ ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಷ್ಟೆ : ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕೊಡುಗೆಯು ಕೂಡಾ ಇದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ

ಕಳೆದ ಹತ್ತಿಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದು ಮತ್ತು ಅದು ಬಳಕೆಯಾಗದೆ ಹೋದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅಪೂರ್ಣವಾದುದು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇರಳವಾದ ಪದಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪದದ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಬಳಕೆಯು ಕ್ಲೀಷೆಯಾಗುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ; ಮತ್ತು ಕರ್ಣ ಕಠೋರವೆನಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ನಾವು ಸಮಾಜವೆನ್ನುವುದರ ಬದಲಿಗೆ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.[೪] ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿ ಕೂಡಾ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದ್ದು

ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಇತ್ತಿತ್ತಲಾಗಿ ಅದು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉಪಕರಣವು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅತ್ಯಂತ ಜಡವೂ ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕುತರ್ಕಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೂ ಆಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಆದುದು ಏನು ? ಮತ್ತು ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಏನಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ತುಸು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕೊಡುಗೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೋರ್ಡ್ ಪೌಂಡೇಶನ್‌ನ ದುಡ್ಡು ಬಂತು. ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಥೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಜನಾಂಗದ ಅಧ್ಯಯನ ; ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೋರ್ಡ್ ಪೌಂಡೇಶನ್ ಅಷ್ಟೊಂದು ದುಡ್ಡನ್ನು ಯಾಕೆ ಕೊಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ?

ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಯಾಕೆ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಒಡೆದವು? ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳ ಇತಿಹಾಸದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ? ಇದೆಲ್ಲಾ ನಾವು ಯೋಚಿಸಲು ತಕ್ಕವಾದ ವಿಷಯಗಳು. ಕೈಗಾರೀಕರಣ ; ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಮುನ್ನಡೆ ; ಒಡೆದು ಹೋದ ಕುಟುಂಬಗಳು ; ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಉಗಮ ಹಣದ ಹಿಂದೆ ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯರು ; ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು – ಇವನ್ನೆಲ್ಲಾ ನೋಡಿದ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತಕರು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ "ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯಲು ತೆಡಗಿದರು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವಂಥದ್ದು." ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಮೌಲ್ಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ಸಮಾಜ ; ರಾಜಕಾರಣದ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲಾರ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ವಾಗ್ವಾದವು ಸಾಧ್ಯ. ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆವನದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದು:

೧. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಮೊದಲೇ ಒಂದು ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

೨. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಚೋಮನಿಗೆ ಆಸ್ತಿಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ.

೩. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಜೊತೆಗೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

ಇವು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಈ ವಾದಗಳು ತುಂಬಾ ಆಕರ್ಶಕವಾಗಿದೆ. ಸರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹತ್ಯಾರ ಏನಾಗಬಹುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ನಂಟನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕ್ರತಿಯೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ; ಒಬ್ಬನ ಜಾತಿ ; ಕುಲ ಗೋತ್ರ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯ ವಾದವನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖಕರಿಗೂ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೇಖಕರನ್ನು ಶತ್ರುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ – ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜನ ವಿರೋಧಿಯಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಯಾರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾರೋ ಅವರು ಜನ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದು – ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮೂರನೆಯದು ಜಾತಿಯೆನ್ನುವುದು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಲಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಲಿ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕಡಿತಗೊಳಿಸಿದ : ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಹಿಂಸೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ರೀತಿಯ ವಾದಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. 'ಜಾತಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ; ಒಂದು ಜಾತಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ = ವೈದಿಕ = ಜನವಿರೋಧಿ = ಶೋಷಕನೆಂಬ ನಿಲುವು ಸರಳಗ್ರಹಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರ್ಯ ವಿಧಾನಗಳಿವೆ. ಶೋಷಣೆಗೆ ಅದೊಂದೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. 'ಜಾತಿ' ಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಯೂರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹೇಳಿಕೆಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಮಾತ್ರ

ಬಿಡಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯೂರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು – Caste ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬಂತೆ ಗುರುತಿಸಿದರು. ಆದರೆ ವಿಷಯ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಯೂರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ್ದರಿಂದ ಹೀಗಾಯಿತು. 'ಜಾತಿ' – ಎನ್ನುವುದು 'ಜತ್' ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಜತ್ ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟು ಎಂದರ್ಥ. ಒಂದು ಗುಂಪು ; ಒಂದು ವರ್ಗ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ್ದು ಬರಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು – ಉಳಿದ ವರ್ಗದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಸುಲಭ ಉಪಾಯ ಅಷ್ಟೆ. ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ನಾವು ಕುರುಡುಗಣ್ಣು ಹೊಂದಿದರೆ ಈ ವಾದಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ್ದು ಬರಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ವಿಚಾರವಲ್ಲ. ದಲಿತರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯಿತರು ; ಒಕ್ಕಲಿಗರು ; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನಾಂಗದ ಭೂ ಯಜಮಾನರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಶೋಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಡಗೈ – ಬಲಗೈ – ಪರಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗ ಪ್ರವರ್ಗ ಒಂದು ; ಎರಡು ; ಮೂರು ಬಿ ; ಮೂರು ಎ ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು – ಹೀಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳ ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವವರನ್ನು ಅವರಿಗಿಂತ ಮೇಲಿನ ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲರೂ ಶೋಷಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು – ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮಾತು ಮಾತುಗಳಿಗೆ ವಚನಯುಗವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದುದು ಎಂದು ಒಂದು ನೋಸಾಲ್ಜಿಕ್ ಭಾವದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದದ ವಿಮರ್ಶಕರು – ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯು ಅಷ್ಟು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗಿತ್ತೆ ಎಂದು ಕೇಳಲು ಕೂಡಾ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರನ್ನು ಶತ್ರುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಹುಳುಕು ಹುಡಕಬೇಕೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಬಾರದು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಇದರರ್ಥ. ನಮ್ಮ ಓದಿಗೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಕಾರಮತರು ಶತ್ರುವಲ್ಲ, ಮಿತ್ರ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಬೀಸುವ ಕತ್ತಿಯಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾರಂತರನ್ನು ಇಂತಹ ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಹೆಚ್ಚು.

೩ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ

ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವಾದಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ :

೧. ಕಾರಂತರು ಭಾಷೆಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಬಳಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

೨. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣಾ ತಂತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

೩. ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿನ್ಯಾಸ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದುದು. ಆದರೂ ರಾಚನಿಕ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಲ್ಲ.

೪. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು – ಅವುಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕೌಶಲಕ್ಕಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

೫. ಕಾರಂತರ ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳು ಒಂದೇ ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಎರಕ ಹೊಯ್ದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿವೆ. ಉದಾ : ಮಾಗಿದ ಮುದುಕಿಯರು.

೬. ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಇವು ಕಾರಂತರ ಬಗ್ಗೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಸೂಚಿತ ನಿಲುವು.

'ಕಲಾತ್ಮಕ ಅನುಭವವೆಂದರೆ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವ' 'ಉಳಿದ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅನುಭವವು ಬೇರೆ' 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಉಳಿದ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕಾರ' ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ.' ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನಿರೂಪಣೆಯ ತಂತ್ರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ'. 'ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ; ಅದರ ಕಾಲ ; ಅದರ ರಚನೆ ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಗ್ರೂಪ ಸಂಕೇತಗಳು ಬಂದಾಗ ಒಂದು ಅಚ್ಚು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು. 'ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನನ್ಯತೆಯಿದೆ. ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಅನನ್ಯತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಲೇಖಕ ಹೆಚ್ಚು ಅನನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲ. ಬೇರೆಯವರ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಅನನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಲಾರ' – ಇವುಗಳು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿವೆ. ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಯುಗದಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಕ್ತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥ ಬಂದುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆದೇಶವನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಾದಗಳು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಆ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪೂರೈಸದೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಅಸಮಾಧಾನ ಮತ್ತು ಪೂರೈಸಿದ್ದರಿಂದ ತೃಪ್ತಿ ಎರಡನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿವೆ. 'ಕಲೆಯ ಅನುಭವ ಬೇರೆ' 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಯೂರೋಪಿನ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು.

ಕಾರಂತರ ಬಗ್ಗೆ ಹೊರಡಿಸಿರುವ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ (ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ) ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಶ್ಚಯ. ಆದರೆ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಏನಾಯಿತು ? ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಯಾಕೆ ಈ ರೀತಿಯ ವಾರಂಟ್‌ಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿಕೊಂಡು 'ಕೃತಿ ಪರಿಶೀಲನೆ' ಮಾಡಿದರು ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು. ಸುಮ್ಮನೆ ಅಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಾದಗಳು ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. 'ಕಲಾತ್ಮಕ ಅನುಭವ' 'ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆ' 'ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಅನುಭವ' ರಾಚನಿಕ ಏಕತೆ' 'ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಲೇಖಕ' ಕೃತಿಯ ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ' 'ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು' ಇನ್ನು ಮುಂತಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮೊದಲ ನೋಟಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಆಕರ್ಶಕವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಗಮಕ್ಕೂ ಈ ಮಾದರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅನುಭವ ಬೇರೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಈ ಥರದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಗ ತುಂಬಾ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿತ್ತು. ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಬೇರೆಗೊಳಿಸುವುದೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಅನುಭವ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಲೇಖಕರ ಅನುಭವ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ – ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಬಾಷೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವಲ್ಲಿನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ಇದುವೇ ಬಗೆಯದು. ಯೂರೋಪಿನ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ; ಅಲ್ಲಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. 'ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಅನುಭವ 'ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವನ್ನು. 'ರಾಚನಿಕ ಏಕತೆ 'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ನವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಿರುವ ಏಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಯಿತು. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಕೂಡಾ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂತು. ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದೆಂದರೆ – ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ.[೭] ಹೀಗಾಗಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕೂಸಾದ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಕೃತಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗಣ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೊರಡಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಆದೇಶಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರು ನಂಬಿದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಇದರರ್ಥ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬೇರೆಯಿದ್ದವು. ಆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೂ ಇದ್ದವು. ಒಂದನೆಯದಾಗಿ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಬಡತನ ; ಅನಕ್ಷರತೆ ; ಹಿಡುವಳಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರು ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ತೊಡಕುಗಳಿದ್ದವು. ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವು ಅವರಿಗೆ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಅಲ್ಲಿಯ ಪರಿಕರ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದರು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ನವ್ಯದ ವಿಮರ್ಶಕರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ 'ವಿಲಕ್ಷಣ ಸಮಸ್ಯೆ'ಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಚೆಗೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ವನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಅಂದರೆ, ಲೇಖಕನ ಕೆಲಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವುದಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶಕನ ಕೆಲಸವೂ ಅಷ್ಟೆ – ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ತಂತ್ರದ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿದರೆ ಸಾಕೆಂದು ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಕರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದರು. ನವ್ಯದ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ರೂಪಿಸಿದ 'ಏಕಾಂತವಾದಿ ಓದಿಗೆ' ಬದ್ಧರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯೆಂದರೆ – ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರ್ಚೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದರು ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯೂ ಈ ತರಹದ ಕೇಂದ್ರದಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಚರ್ಚೆಯು ಅವರಿಗೆ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ರೂಪವಾಯಿತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶಕರೆಲ್ಲರೂ 'ಕಾರಂತರು ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ' 'ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯ ಸಮ ಸಂಯೋಜನೆ ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ' 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯ ತಂತ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದರು. 'ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಶಿಲ್ಪ' 'ಕಾರಂತರ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಪ್ರಪಂಚ' ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳೂ ಇವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲಾ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅಷ್ಟೆ. ಇಂಥ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು 'ಅರಾಜಕತಾವದಿ ನಿಲುವುಗಳು'

ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೆ ಸತ್ಯ. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ದುರಂತ ಪ್ರಹಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು.

೪ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ದೊಡ್ಡದಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಕಡಿತದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿತ್ಯಕ್ತೆಯರಿದ್ದಾರೆ' 'ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುದುಕಿಯರಿದ್ದಾರೆ'– ಇತ್ಯಾದಿ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬಹಳ ಇವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪಠ್ಯದಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉಪಯೋಗವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡುವ ವಿಪುಲ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ.

ಕಾರಂತರನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಧಾನಗಳು ಒಂದೊಂದು ಹಾದಿಯ ಮೂಲಕ ಸ್ವೀಕರಿಸುವತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಿದೆ. ಕಾರಂತರನ್ನು ಓದುವಾಗ ಬಂದಿರುವ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಇವು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ : ಆಧುನಿಕತೆ ; ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣು ಇತ್ಯಾದಿ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮೂಲತಃ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ್ದು. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ರೂಪವಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಯು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೂ – ಅದಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುವ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಅನಧಿಕೃತ'ವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿದರು. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯು ಹುಸಿಯಾದ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ನಸುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ನಿವೇದನೆಯಲ್ಲ. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಎನ್ನುವ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ 'ಅನ್‌ರೊಮಾಂಟಿಕ್' ಮನೋಭಾವ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಅವರ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಂತರ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಬರವಣಿಗೆ ಬೆಳಕಿನಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಕತ್ತಲಿನ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ದಾರಿ ಸವೆಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಎಷ್ಟು ಅವಶ್ಯವೋ ಅಷ್ಟೆ ಅವಶ್ಯ ಸಿನಿಮಾ ಮಾಡುವುದು ; ಯಕ್ಷಗಾನ ಮಾಡುವುದು; ಚಿತ್ರಕಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದು ; ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು –

ಎಂದೇ ಅವರು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರಂತರು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನ ಇತರೆ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಮನೋಭಾವ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಹಾದಿ. ಅದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ. ಕಾರಂತರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಏಕಾಂತವಾದಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲ. ಅವರು ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ್ದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದ್ದು ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಇಷ್ಟು ಅಂತರದಲ್ಲಿ – ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಬಹಳ ನೀರು ಹರಿದಿದೆ. ಅನೇಕರು ಸತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅನೇಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜೀರ್ಣಾಗ್ನಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿನಾಶಗೊಂಡಿವೆ.

ಕಾರಂತರ ಪ್ರತಿಭೆ ಮೂಲತಃ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದುದರಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ ಪವಿತ್ರವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದಿತ್ತೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿ ಓದುವುದು ಎರಡೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆದರು. ಸಿನಿಮಾ ; ಚಿತ್ರಕಲೆ – ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರವೂ ಅಷ್ಟೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ತುಸು ವಿವರಿಸಬೇಕು : ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ಲೇಖಕ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದವರು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೆಲಸಕಾರ್ಯಗಳಿವೆ : ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದು ; ದೇವರಿಗೆ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಿರ್ವಚನ ಬೇರೆ. ಇದನ್ನು ಭೇದಿಸುವುದು ಸುಲಭದ ಮಾತಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು – ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರು. ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರಂತರ ಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಭೇದಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬರವಣಿಗೆ ; ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸ, ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರಿಯ "ಪಾವಿತ್ರ್ಯ" ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ – ಮೌನ ಜೀವಿಗಳ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವವರ ಪರವಾದ ನಿಲುವು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕೆಂಚ ; ಬೂದ ; ಸರಸೋತಿ; ಪಾರೋತಿ ; ವಾಗ್ದೇವಿ ; ಶಂಕರ – ಹೀಗೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು – ವಸಾಹತು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿರಂತರ ಶೋಧನೆಯು ಕಾರಂತರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹಿಂಡಿದರೆ ದೊರೆಯುವುದೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗಿದ್ದಾರೆ ? ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತವೆಂದರೆ ಏನೂಂತ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿಯೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಬರೆದುದು ಇವುಗಳನ್ನು. ಇವುಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದ ತಕ್ಷಣ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬರಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪವಿದೆ – ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪಲ್ಲಟ ; ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಪಲ್ಲಟ ಇತ್ಯಾದಿ. ಯಾವುದನ್ನು ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಗೊಂಡಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಗೊಂಡರು. ಆದುದರಿಂದಲೂ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮಾದರಿಗಳು.

ನಮ್ಮ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜ ; ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸಮಾಜ; ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು : ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ತೇಲಿ ಬರುವ ಸೌದೆಯ ತುಂಡು ; ಮಾರಿ ಹೊಲೆಯನ ಚರ್ಮ ವಾದ್ಯ; ಸೂಳೆಯ ಕತ್ತಲ ಜಗತ್ತು. ಇವಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಿವೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಆವರಣಗಳಿವೆ. ಖಾಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅವು ತುಂಬುತ್ತವೆ. ಕಾಲದ ಪರಿಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯ :

೧. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕೇಂದ್ರ
೨. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಆವರಣ
೩. ಕಾಲ
೪. ಅವು ಹೇಳುವ ಜಗತ್ತು

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಪಠ್ಯಗಳು ಅಂದರೆ ಯುರೋಪಿನ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಟ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಾಚೆಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಿದೆ. ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಅದು ಕಾರಂತರ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಬರಹಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದೆ. ಬರಹರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿದದ್ದು ಓದುಗರಿಗೆ ತಲುಪಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರ ಮನಸ್ಸು ಸೋಸಿ ಒಂದು ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದೆ. ಸೋಸಿದ ಪಥ್ಯ ಓದುಗರಿಗೆ ಲಭಿಸಿದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರಂತರ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪವು ವೈಭವೀಕರಣದ ಮಾದರಿಯದಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸವುದು ; ವಿವರಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೋ ಅಷ್ಟು ಹೇಳಿ ಮುಂದುವರಿಯುವುದರಿಂದಲೇ ಅವರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟು ಹಾಗಿದೆ.[೯] ಅವರೊಂದಿಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಅನೇಕರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಗುಣವು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ತಟ್ಟನೆ ಅನಿಸುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಕಾರಂತರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತು ಕೂಡಾ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಮನೋಭಾವದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಎರಕ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ (ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಗಣಿಸಿದರೆ ಕಾರಂತರು ಅಂಜದೆಯೆ, ಕುಗ್ಗದೆಯೇ ನುಗ್ಗಿ ನಡೆಯುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ, ಸಮಾಜವಾದವನ್ನೂ ಸಂಶಯಿಸುತ್ತಾರೆ).

ಕಾರಂತರ ಗಮನವೇನಿದ್ದರೂ ಲಘು ಮತ್ತು ಅಂತಸ್ಥ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ. ಬಡತನದ ಕುಟುಂಬಗಳು ; ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವ ಜೀವಿಗಳು ; ಛಿದ್ರೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದರು. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ ; ಅರವಿಂದರು ; ಗಾಂಧಿ – ಇವರ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಗಿಂತ ನಾಗವೇಣಿ ಲಚ್ಚ ; ಕರಿಮನಂಥವರು ಜೀವನದ ಮುಖೇನ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನಿಲುವುಗಳು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಅನಿಸಿದೆ. ಸುಧಾರಣೆಯಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಎಲ್ಲಿ ಎಂದಾಗ ಕಾರಂತರು – ಈ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೂಳೆಯರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯುವುದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅಷ್ಟೆ ಮುಖ್ಯ – ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ನೋಡುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದು. ಇದು ಅವರ

ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಆದರ್ಶವೇ ವಿನಃ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಕರೆದು ತಂದುದಲ್ಲ. ಸುಧಾರಕರಾಗಿ ಕಾರಂತರಿಗೆ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿದ ಅಂಶವಿದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಂಕಥನ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಸುವ ಸಂವಾದವು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದುದು. ಇವುಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.[೧೦] ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮಂಡಿಸುವ ಕಥಾನಕಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ.

ಕಾರಂತರ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಮೂರು ಹಂತಗಳಿವೆ :

೧. ವಸಾಹತು – ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ

೨. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ – ಒಂಟಿದನಿ, ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ

೩. ವಸಾಹತೋತ್ತರ – ನಷ್ಟ ದಿಗ್ಗಜಗಳು ; ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಕೂಡಾ.

೧. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖ – ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ

೨. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ – ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು

೩. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಯಜಮಾನ್ಯದ ರೂಪಗಳು – ಚೋಮನ ದುಡಿ, ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು

ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹಿಗಾಗಿ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ತಳೆಯುವ ನೈತಿಕತೆ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಸಾತ್ವಿಕ ಸಿಟ್ಟು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಅದು ಕಾರಂತರ ಒಲವು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೈತಿಕ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೈತಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ. ಅವನು ಅವನ ನಿರ್ಧಾರ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನೋಭಾವ ತಳೆಯಬಲ್ಲನಾದರೂ ಅವನ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿಯುವುದು ಸಮಾಜವೇ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸ್ಥಾನಮಾನವಿದೆ. ಅವನಿಗೆ ಕುಟುಂಬವಿದೆ. ಕುಟುಂಬ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕಾರಂತರಿಗೆ

ಮುಖ್ಯ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ; ಅವನ ಮೌಲ್ಯ ; ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಬಾರದಿರುವ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕಾರಂತರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆವರಣ ; ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭವಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸರಸೋತಿಯನ್ನು ; ಚೋಮನನ್ನು ; ಕೆಂಚನನ್ನು ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಚೋಮನ ನೈತಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಬೆಳ್ಳಿಯ ನೈತಿಕ ನಿಲುವು ಆಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚೋಮನ ಸಂಘರ್ಷ ; ಸರಸೋತಿ – ಪಾರೋತಿ – ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಇವರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹಿಡಿದುನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದರರ್ಥ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಮಾಜದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಕೊಂಡು ನಾವು ಓದಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯ ಸಂಕಥನದ ರೂಪವಾಯಿತು ? ಇದರ ಉತ್ತರವು ಸರಳವಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯೆನ್ನುವುದು ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಿತ್ರವೂ ಕೂಡಾ ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಆದರ್ಶವಾದಿ ಜೀವನ ಚಿತ್ರವಲ್ಲ. ಬಡತನದ ಬಗ್ಗೆ ; ಮನುಷ್ಯರು ಬಡತನದಲ್ಲಿಯೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೀವ ಚೈತನ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಕಾರಂತರ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಬಡತನದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರು ಯೋಚಿಸುವ ಕ್ರಮ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ದ್ವಂದ್ವವಿದೆ. ಕಾರಂತರು ಬಡತನದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಚಿತ್ರ – ಒಂದು ಮಿನಿಯೇಚರ್ ಮಾದರಿಯದು.

ಕಾರಂತರ ವೈಚಾರಿಕ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡಾ ಕಾರಂತರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೇರೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎರಡನ್ನೂ ಜೊತೆಗಿರಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಿದರೆ – ಅವರ ಇತರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪದ ಮುಖೇನ ಕಾರಂತರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಂಡನೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಜೀವನದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ವರ್ತನೆಯ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ವರ್ತನೆಯ

ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ನಡವಳಿಕೆ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಂತರು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಅದು ಬಾಳಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದರ ನಡುವೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಹುಡುಕಾಟದ ನೆಲೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯ ರೂಪ ಯಾವುದಿರಬೇಕೆಂಬುದರ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರದು ಈ ಮಾದರಿಯ ಮಂಡನೆಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು – ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಯೋಗ ; ಪರೀಕ್ಷೆ ; ನಿಲುವುಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಆಧಾರ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಆಧಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನ ; ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನ ; ರಾಜಕೀಯ ಜ್ಞಾನ – ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ ಕೂಡಾ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಹುಟ್ಟುವುದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅನುಭವದಿಂದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ನೇರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ರೂಪಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೂಡಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಂತರದು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪುರಾಣವನ್ನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು.

ಯಾವ ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದರ ವಿವರ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುವುದು : ಜೀವನದಿಂದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅವರ ಜೀವನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ, ನವೋದಯದ ಬಹುತೇಕ ಲೇಖಕರು ಸಮಾಜವನ್ನು ಸುಂದರವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ನವ್ಯರು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅಂತರಂಗದ ಘರ್ಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಮಂಡಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮ. ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಅದು ಸರಿ

ಮತ್ತು ತಪ್ಪುಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತವಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮುಖೇನ ಓದುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಇಲ್ಲಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನವಿದು. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಮಾಜ ಜೀವನದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ[೧]: ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹೀಗೂ ಓದಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿ – ಕಾದಂಬರಿಯಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ನಾವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಮುಂದಿನ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡಲು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳಕಂತೂ ಬೇಕೇ ಬೇಕು.

ಕಾರಂತರಿಗೆ ಬಹು ಮುಖಗಳು : ಬರವಣಿಗೆ : ಯಕ್ಷಗಾನ : ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆ : ಸಿನಿಮಾ : ನಾಟಕ : ಮುದ್ರಣಾಲಯ : ಬಾಲವನ : ಶಿಕ್ಷಣ : ಸಂಗೀತ: ಫೋಟೋಗ್ರಾಫಿ : ವಿಜ್ಞಾನ : ರಾಜಕೀಯ : ಪರಿಸರ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ ', ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರ 'ನಾಡು–ನುಡಿಯ ರೂಪಕ '.

೨. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಕಾರಂತರ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಪ್ರಪಂಚ ', ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಸಮಗ್ರ ಕಥೆಗಳು ಕೃತಿಯ ಲೇಖಕರ ಮಾತು – ಗಮನಿಸಿ.

೪. ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೫. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'Culture' ಅನ್ನುವ ಪದವು 'Cult' ಎಂಬುದರಿಂದ ಬಂತು. ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವಂಥದ್ದು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಸಂ ಮ್ತು ಕೃತ ಎಂಬುದರಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಷ್ಟೆ : ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವಂಥದ್ದು ಎಂದೆ ಅರ್ಥ.

೬. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ – ಈ ಕೃತಿಯ 'ದುಡಿ ಮತ್ತು ಕಡಲು' ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೭. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆಸಲಾಗಿರುವ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ; ಆರ್ಥಿಕತೆ ; ರಾಜಕೀಯ ; ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಒಂದು ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ಕೂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ವಿನಮ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೮. ನವ್ಯದ ಲೇಖಕರು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿರುವ ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ನವ್ಯ ಲೇಖಕರನ್ನು 'ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿಗಳು ಅರಾಜಕತಾವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ – ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ೧೯೫೦ ರ ದಶಕದ ಅನಂತರ ೧೯೭೦ ರ ದಶಕದ ಮೊದಲ ಭಾಗದವರೆಗೆ ನವ್ಯ ಲೇಖಕರು ಏನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೋ – ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಹಂತಗಳಿವೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ತಮಗೂ – ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಅವರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಏಕಾಂತವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗತತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ

೧. ಗಾಂಧಿಯುಗದ ಆದರ್ಶಗಳೂ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾಗಿ ನೆಹರೂ ಯುಗದ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ – ಉದ್ದುದ್ದ ಮಾತಿನಹಳ್ಳ ಹರಿಯತೊಡಗಿತ್ತು. ಉದಾ : ಅಡಿಗರ – ನೆಹರೂ ನಿವೃತ್ತರಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೨. ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾದ ಜಾತಿ ನಿವಾರಣೆ ; ಅನಕ್ಷರತೆ ; ಬಡತನದ ಕುರಿತು ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬಗೆಹರಿಸುವ ಯತ್ನ ನಡೆದಿತ್ತು.

೩. ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ 'ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ.'ಯ ಅನುಭವದ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಅನಿಸತೊಡಗಿತ್ತು.

೪. ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗದ ಚಿಂತನೆಗಳು – ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗದಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿತ್ತು.

೫. ನವ್ಯದ ಲೇಖಕರ ಪ್ರಧಾನ ಕಾಳಜಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಂತರ್ಮುಖತೆಯ ಶೋಧನೆ – ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

೬. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳಿಗೂ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ನಿರ್ವಾತದ ಜಾಗ ಉಂಟಾಯಿತು. ಲೇಖಕರು ಬರವಣಿಗೆಯು ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರು.

೭. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಡತನದ ವಸ್ತು ಏಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೇಳಬೇಕಾದ್ದು ನವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ.

೯. ಇದನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯ 'ದುಡಿ ಮತ್ತು ಕಡಲು' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೦. ವಾಸ್ತವತೆಯೆನ್ನುವುದು ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ; ಕಲೆ ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆಯುವಾಗ ಅದು ಎದುರಿಸಿದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದ್ದವು. ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದವು. ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಮನೆ : ನಾಯಿ : ಹಡಗುಗಳನ್ನು ತರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ – ಅದು ಕಷ್ಟದಾಯಕವಾಗಿತ್ತು. ವಸಾಹತು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವುದು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ.

೧೧. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬರಹವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವೂ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಥನಗಳು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

✦

೨ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ : ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

"ಕಾರಂತರನ್ನು ಏನೆನ್ನಬೇಕು? ಚಿತ್ರಕಾರನೆ ? ಶಿಲ್ಪಿಯೆ, ಗಾಯಕನೆ, ನರ್ತಕನೆ, ಸಾಹಿತಿಯೆ, ನಟನೇ ಏನು? ಹೀಗೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕಾರಂತರು ಸಪ್ತವರ್ಣದ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು. ಆದರೆ ನಟನೆಂದು ಹೇಳುವ ಮನಸ್ಸು, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಟಿಸುವುದೇ?. ಜೀವನವೇ ಅವರ ರಂಗಭೂಮಿ, ನಿಜವಾದ ಕಾರಂತ ಏನು ಎಂಬ ಅರಿವು ಯಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ಅವರಿಗಾದರೂ ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ" (ಲೀಲಾ ಕಾರಂತ –ಕನ್ನಡದ ಕಿಡಿಗಳು).

"ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಯಾವುದನ್ನೂ ಮಾನವನ ವಾಸ್ತವತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅದನ್ನು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ" (ಲೂಶಿಯನ್ ಗೋಲ್ಡ್ ಮನ್).

–೧–

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಯಾವಾಗ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಆಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಬದಲಾದಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾಗುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ನಿಲುವು ಇಂದು ನಿನ್ನೆಯದಲ್ಲ, ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದಿನದು. ಈ ರೀತಿಯ ವಾದವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಕೆಲವು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ಪಷ್ಟ, ಅದು ಸ್ಥಗಿತದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪಾರದರ್ಶಕತೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲಾರದು.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಸರಳವಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕ ರೂಪಗಳು ಅರೆವ್ಯಕ್ತಿವಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿಯದು. ಈ ಲೆಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಹೆಚ್ಚು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ರೀತಿ ಬೇರೆಯದು. ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯೂ ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ: ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಥನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಎಳೆಗಳಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ವಾಸ್ತವವಾದಿ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಬ್ಬ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ಓದಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾರ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವವನಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬಾಗಿಲು ಮತ್ತು ಸಮಾಜದೊಳಗಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೊರಡುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬಾಗಿಲು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಂದಿರುಗುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥ, ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಇಲಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಬೆಕ್ಕು ಕುಳಿತು ಹೊಂಚುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರವೂ ಅಷ್ಟೇ; ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ, ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಭಾಷಿಕವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ತುಂಬಾ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಬಹುತೇಕ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ನಿರೂಪಕನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ದೂರದಿಂದಲೋ ಹತ್ತಿರದಿಂದಲೋ ನಿಂತು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಂತರ 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು

ಅಪವಾದ. ಅವರ ಉಳಿದ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡಾವಳಿಗಳ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ರೂಪವಿದೆ. ಅದರ ಚಿರಸಂಸ್ಥೆಗಳಾದ ಕುಟುಂಬ ಮುಂತಾದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜವು ಒಂದೆಡೆಗೆ ; ಒಂದು ಘಟನೆಗೆ ; ಒಂದೇ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ನಿಯಮ, ಸಂಹಿತೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ರೂಪವಾಗಿಯೋ ; ಅದರ ರಾಚನಿಕ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೋ ನೋಡಲಾರ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯ ಹೊಂದದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ಕಥಾನಕ ರೂಪ ಹೊಂದಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದಿನಾ ನೆಲ ಒರೆಸುವುದು ; ಬಟ್ಟೆ ತೊಳೆಯುವುದು ; ಅನ್ನ ಮಾಡುವುದು ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬರಬೇಕಾದರೆ, ಕಾದಂಬರಿಯ 'ಕ್ರಿಯೆ'ಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅದು ಕಾರಣವಾಗಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ; ಅದರ ನಿರೂಪಣೆ ಎಲ್ಲವೂ ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳೂ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಲ್ಲ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ಥಾನವೇನು? ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಯಾವುವು? ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಾಚಾತನವೇನು? ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಗಳಾಗಿವೆ. 'ವ್ಯಕ್ತಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ಬಂದುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಅನಂತರ. ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳು ಇಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಟಿವೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹುಡುಕುವುದು ಕೂಡಾ ಇದನ್ನೇ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆ.[೧] ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ – ಅಮೂರ್ತ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳು. ಈ ರೀತಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಅವನ ನೇರವಾದ ಸ್ವ–ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು

ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕನು ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ಶಿವರಾಮಕಾರಂತರ "ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ" ಕಾದಂಬರಿಯ ಲಚ್ಚ, ರಾಮರ ಬದುಕು ಈ ಬಗೆಯದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಅವರ ಸಂಬಂಧ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಮದರಾಸಿನಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತಿದ್ದ ರಾಮ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಉಪ್ಪಿನ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಸೆರೆಮನೆಯನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಜರುಗುವುದು ಒಂದು ಸುಲಭದ ರೂಪಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ರಾಮನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದ ಆದರ್ಶವಿದೆ. ಅವನಿಗೆ ಕನಸಿದೆ ಮತ್ತು ರಾಮನ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಜೀವನಕ್ರಮ ಎರಡು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಮ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ನಡುವೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಕಾದಂಬರಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮದ ವಿವರಣೆಯಿರುತ್ತದೆ. ನಾಯಕ ಅಥವಾ ನಾಯಕಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಲಯಗಳನ್ನು ಇವು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರ "ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ" ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ [೨]. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಂಜುಳೆಯ ಆತ್ಮವೃತ್ತವೇ ಕತೆಯ ಜೀವಾಳವಾಗಿದೆ. ವೇಶ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳ ಜೀವನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಿರಂಗವಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಮಂಜುಳೆಯು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. "ಮಂಚಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಂಚದಿಂದ ಮೈಯನ್ನು ತುಂಬಿತ್ತು; ಮೈಯಿಂದ ಮನವನ್ನು ತುಂಬಿತ್ತು. ಆ ಮೈ ಮನಗಳೆರಡೂ ನನ್ನ ಬಾಳಿನ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತುಂಬಿತ್ತು. ನನ್ನ ತಂಬೂರಿಯ ದಂಡ ಬುರುಡೆ ಉಳ್ಳೂರರು; ಅದರ ತಂತಿ ಆನಂದರು (ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತೀರ್ಥರು) ಅವರಿಬ್ಬರು ನನ್ನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅನುದಿನ ಇರುವುದರಿಂದ ನಾನು ಸುಮಂಗಲೆ; ನಿತ್ಯ ಸುಮಂಗಲೆ", ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೇ ಕೇಂದ್ರ.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಸ್ವಯಂ ಮಿತಿಯುಳ್ಳ ಕಾದಂಬರಿಗಳು. ಈ ರೀತಿಯ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾಯಕನು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ಇದರಿಂದ ಸ್ವಯಂ ಮಿತಿಯುಳ್ಳ ಚೌಕಟ್ಟು ಈ ಮಾದರಿಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನತ ಮುಖಿಯಾದ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಅಧಿಕೃತವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು

ನಡೆಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಅವನತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಇದು ಅನುಭವ ಜನ್ಯವಾದ: ವಾಸ್ತವಾಭಿಮುಖಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅಮೂರ್ತ ಆದರ್ಶಗಳು ನೈತಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಡೆಗೆ ಇದು ವಾಸ್ತವಿಕ ಅಂಶವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವಾಗ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪವೇ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. (Lucien Goldmann, 1975, p.6) ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡುದು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ "Novel"ಎಂಬ ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಅನೇಕ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಪರಿಣಾಮ. "ಕೈಗಾರೀಕೀಕರಣ, ಆಧುನಿಕತೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಮುಂತಾದವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಪರಿಣಾಮ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪಲ್ಲಟದ ಕಾಲವೂ ಹೌದು" ಎಂದು ಒಂದು ಕಡೆ ಪಾರ್ಥ ಚಟರ್ಜಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, (Partha Chatterjee, ೧೯೮೬, ಪು. ೧೪೫).

ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮುದ್ರಣದ ಕೆಲಸವು "ಸಾಹಿತ್ಯ"ದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡಪರಿಣಾಮವನ್ನೇ ಬೀರಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವೆಂಬುದು ಕೂಡಾ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ಕೂಡಾ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯದು ಹಾಗೂ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿತವರು ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂತು. ಶೇಕಡಾ ೯೮% ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಇದ್ದ ಭಾರತೀಯ ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದು ಆಗಿನ ಜ್ಞಾನರೂಪದ

ಮಾದರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪಗಳ ಆಮದು ಕೂಡಾ ಆಗಿನ ಆಡಳಿತ ಕ್ರಮದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಬಂತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಬ್ರಿಟೀಷರು ತಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿತು. "ಆ ಯುಗದ ನಿಜವಾದ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಮನಸ್ಸೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆ ಕಾಲದ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶ: ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನವತಾವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಆದರ್ಶಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಆದರ್ಶವಾದವೇ ಒಂದು ಯುಗಧರ್ಮ. ಈ ಯುಗ ಧರ್ಮ ಪುರಾತನವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮೆದುರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈ ಕಾಲದ ಚಿಂತಕರು ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು ಮತ್ತು ಇದರ ಅಂತಿಮವಾದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ಮಾನವೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ" (Partha Chatterjee, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ , ಪು. ೧೩೮).

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ವಾದವನ್ನು ಕೊಂಚ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಯು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. 'ಮೊಗ ಪಡೆದ ಮನ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ (೧೯೪೮) ಕಲಾಜೀವನದ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ' (೧೯೫೨) ಯು ಕೂಡಾ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಆದರ್ಶದ ಹುಡುಕಾಟ. 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಪಯಣ ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದಾಗಲೂ ತನ್ನ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಬಲಿಕೊಡದ ಶಿವಪ್ಪನೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. 'ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ', ಕಾದಂಬರಿ (೧೯೫೪)ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅರುಣಾಚಲಯ್ಯ ನಿಸ್ವಾರ್ಥಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. 'ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಕಾದಂಬರಿ (೧೯೫೬)ಯಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೀನಿವಾಸನು ಆದರ್ಶವಾದಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ; ಭಾರತದ ಉನ್ನತಿ, ದೇಶಸೇವೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಆದರ್ಶವೆಂದು ನಂಬಿದವನು ಮತ್ತು ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಮದುವೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಡ್ಡಿ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿದವನು. ಕಾರಂತರ 'ಜಗದೋದ್ಧಾರ.........ನಾ' (೧೯೬೦) ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಆದರ್ಶದ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. 'ಬದುಕಲು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ ಬೇಕು

; ಆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನರೂ ಇದ್ದಾರೆ'. 'ಆಳ-ನಿರಾಳ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರು ಧರ್ಮನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದರ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. 'ಒಂಟಿದನಿ' (೧೯೬೬)ಯ ಜಗನ್ನಾಥರಾಯ 'ಕೇಳಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವ ತನಕ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮ' ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. 'ಇನ್ನೊಂದೇ ದಾರಿ' (೧೯೬೮) ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಯರಾಮ ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ; "ಬಾಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕು, ಬಾಳದೇ ಹೋದರೆ ಬೋಳು ಮಾತಾದೀತು" ಹೀಗೆ ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತವೆ. ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತವೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭೂಮಿಕೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆಗತಾನೆ ಉದಯವಾದ ನವ ವಿದ್ಯಾವಂತರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪಗಳ ಪರಿಚಯ – ನವ ವರ್ಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿದ್ದು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪಗಳಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಪುರಾಣ: ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳು ಕಾಣೆಯಾಗಲು ತೊಡಗಿದ್ದವು. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿನ ಭ್ರಮೆ; ಅವುಗಳ ಆದರ್ಶದ ಕಲ್ಪನೆ ಮುಂತಾದವು ಬದಲಾದವು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ "ಕಾದಂಬರಿ"ಯೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ರೂಪವು ಅಧಿಕೃತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪದಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿತ್ತು. ಪುರಾಣ: ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಲೌಕಿಕದ ಜಗತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಪುರಾಣದ ನಾಯಕರು ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಅಲೌಕಿಕದ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕರ ಜಗತ್ತು ಸರಳ: ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ದಿನಂದಿನದ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದಲ್ಲ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕರು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರು.

ಕಾದಂಬರಿಯು ಈ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿತು. ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪವು

ಮುಖ್ಯಪಾತ್ರವನ್ನುವಹಿಸಿತು. ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ: ಮಾಡಿದುಣ್ಣೋ ಮಹಾರಾಯ: ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ, ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ದೇಶೀಯ ಮೂಲದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮೌಲ್ಯದ ಕೊರತೆಯಿದೆ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅರಿವು ದೇಶೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಹೇಗೆ ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸಿತ್ತೋ ಅದನ್ನೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಂತವರ್ಗವೂ ನಂಬಿತ್ತು. ನಿರ್ವಸಹಾತೀಕರಣದ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇದಕ್ಕಿಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಹುಡುಕಾಟ ಪ್ರಾಯಶಃ ಆಗ ಉದಯವಾಗಿದ್ದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣವೂ ಕೂಡಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರಪಡಿಸಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ರೀತಿಯ ಮೌಲ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿನ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು[3]. ಆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣದ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಉದಾರವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಿದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಮನುಷ್ಯರೇ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ". ಇದು ವಾಸ್ತವದ ಬದಲಿಗೆ ಬಂದ ಪದವೆಂದೂ, ಇದರಿಂದ ದೇಶೀಯ ಜನರೂ ಆಳುವವರೂ ನಮ್ಮಂತೆ ಮನುಷ್ಯರು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು ಎಂದು ಫ್ಯಾನನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಹುಡುಕಾಟ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಇದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ: ಗ್ರಾಮ, ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿ: ಜಾತಿಯ ವಿಕೃತಿ; ಆಧುನಿಕತೆ; ಕುಟುಂಬ ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಸಂಗತವಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೇ ಈ ಮಾದರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ.

ಕಾರಂತರ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಕಟವಾದುದು ೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ (ವಿಚಿತ್ರ ಕೂಟ) ಇದು ಮತ್ತು ೧೯೨೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಭೂತ' ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪತ್ತೆದಾರಿ ಮಾದರಿಯವು. ಕಾರಂತರ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಂತ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ೧.೭.೨೯

ರಿಂದ ೧.೩.೩೦ರ ವರೆಗೆ ಧಾರಾವಾಹಿಯಾಗಿ ಬಂದು ಅನಂತರ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ದೇವದೂತರು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿಡಂಬನೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ದೇವಲೋಕದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ಮಹೇಶ್ವರರು ಭೂ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಮತ್ತು ದೇವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾದ ಮನುಷ್ಯರ ಕುರಿತು ವರದಿ ತಯಾರಿಸುವುದು ಮುಂತಾದವು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ೧೯೩೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕಾರಂತರ 'ಕನ್ಯಾಬಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯು (ಮೂಲ ಹೆಸರು – ಸೂಳೆಯ ಸಂಸಾರ.) ಮುಖ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬಾಲ ವಿಧವೆಯಾದ ಮಾಲತಿಯು ಕೇಶಮುಂಡನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ ಅವಳು ವೇಶ್ಯೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗಿನ ಆಧುನಿಕವಾದಿಗಳು – ಸ್ತ್ರೀ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ; ವಿಧವಾ ಸಮಸ್ಯೆ ; ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ವಿಧವಾ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕುರಿತು ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಬಹುತೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಅದರ ಕುರಿತು ಕವಿತೆಗಳು ; ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ಬಂದಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿವೆ. ಅವರ 'ನಷ್ಟದಿಗ್ಗಜಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದು ೧೯೮೩ರಲ್ಲಿ, ಅದು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಬೇರೆ. ಅಂದರೆ ; ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯದಾಗಿವೆ. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ೫೯–೬೦ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲಾವಧಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದಿಂದ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶದವರೆಗೆ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿವೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯೆಂಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ಒಂದು ದೇಶೀಯ ಪ್ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ದೇಶೀಯತೆಯು ಒಂದು ಜನಾಂಗಿಕ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವಾಗಿ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರೇಮವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯೆಂಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ರೂಪವು ಆ ಕಾಲದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ದ್ವಿಭಾಷಿಕ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಿಂದ (Bilingual Elite) ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತುಂಬಾ ಸಹಾಯಮಾಡಿತು (Partha Chatterjee, ೧೯೯೭, ಪು. ೮).

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕುಟುಂಬ ಎನ್ನುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕೂಡಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರು

ಮತ್ತು ಹೆಂಗಸರ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗತಿಗಳು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತವೆ. ಅವರ ಹಲವಾರು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಓಡಿಹೋಗೋವ್ರಲ್ಲ ಗಂಡಸರು. ಆ ಗಂಡಸರು ದೇಶ ಬಿಟ್ಟು ಓಡಿ ಹೋಗೋರಿರಬಹುದು, ಕುಟುಂಬದ ಹೊಣೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳೋರಿರಬಹುದು; ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ತಾವು ಇದ್ದು ಬಿಡುವವರಿರಬಹುದು. ಇವರೆಲ್ಲ ಹೀಗೆ ಯಾಕೆ ಮಾಡ್ತಾರೆ? ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹೆಂಗಸರು ಒಟ್ಟು ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡತಕ್ಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಬೆಳೆಸೋ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಜೀವನಧಾರಣ ಶಕ್ತಿ ಏನಿದೆ ಅದನ್ನ ಕಾರಂತರು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಕರುಳಿನಕರೆ' ಯಲ್ಲಂತೂ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳ ಒಳ್ಳೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ ಎಂದು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಅಶೋಕ, ಟಿ.ಪಿ. (ಸಂ.) ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪು. ೫೩).

ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಸತ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮಾದರಿ. ಭಾರತದ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಚಲನೆಯುಂಟಾಗಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಬೆಳೆದ ನಗರ-ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ನೌಕರಿ: ಶಿಕ್ಷಣ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆಯುಂತಾಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ "ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ"ವು ಬೆಳೆದುಬಂದುದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವುದು ಕುಟುಂಬ. ಈ ಕುಟುಂಬದ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪದವುಗಳಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬವು ತನ್ನ ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ, ಅದು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೂಡುಕುಟುಂಬದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ; ವಿಘಟಿತ ಕುಟುಂಬದ ಮಾದರಿಗೂ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕೂಡುಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜ-ಅಜ್ಜಿ ; ಮಗ ; ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮಂದಿರು ; ಸೊಸೆಯಂದಿರು ; ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಒಟ್ಟು ಸಂಬಂಧಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವೂ ಕೂಡಾ ಅಲಿಖಿತ ಸಂವಿಧಾನದಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮನೆಯ ಹಿರಿಯಾತ ಆರ್ಥಿಕ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ

ಕಿರಿಯರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ, ಅಧಿಕಾರವು ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಕಿರಿಯರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಕಿರಿದು. ಯಾವಾಗ ಈ ಕೂಡು ಕುಟುಂಬ ಒಡೆಯಲು ತೊಡಗುವುದೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದ ಕೆಲಸದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ; ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಾಂಪತ್ಯದ ಅಪಸ್ವರಗಳು ಕಾರಂತರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿರಲಾರದು. ಸರಸಮ್ಮನ ಸಮಾಧಿ (೧೯೩೭), ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ (೧೯೪೧), ಹೆತ್ತಳಾತಾಯಿ (೧೯೪೫), ಬತ್ತದ ತೊರೆ (೧೯೫೩), ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು (೧೯೫೪), ಸಮೀಕ್ಷೆ (೧೯೫೬) ಮುಂತಾದವುಗಳು ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದ ಏರುಪೇರುಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಪಸ್ವರವು ಬರುವುದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕುಟುಂಬವು ಬದಲಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ – ಶಿಕ್ಷಣ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಬದಲು ಬಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕುರಿತು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣವು ಬಂದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಕುಟುಂಬದ ಸಂರಚನೆಯೂ ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣವು ಭಾರತಕ್ಕೆ ನಿರುದ್ದೇಶಿತವಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ, ಶಿಕ್ಷಣವು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪೆನಿಗಳ ಇಷ್ಟಾನುಸಾರ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೆಕಾಲೆಯ ಸೂತ್ರ (೧೮೧೩) ಆದರ್ಶಪರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಆಗತಾನೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿತ್ತು, ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದನೆಯೆಂಬ ಹೊಸ ಅಂತಸ್ಥ ಘೋಷಣೆಯು ಶುರುವಾಯಿತು. ಶಿಕ್ಷಣವು ಯೂರೋಪು ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಇದರಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ವರ್ಗ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಲಚ್ಚ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅಡ್ಡದಾರಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಲಚ್ಚನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಲಚ್ಚನ ತಂದೆ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' ದ ಎಸ್.ಕೆ. ಶರ್ಮ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಪಡೆದು ನಗರ ಸೇರುತ್ತಾನೆ, ತಂದೆ–ತಾಯಿಯರನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾನೆ. 'ಇದ್ದರೂ ಚಿಂತೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸೀಗೆಮನೆ ಗಣಪತಿ ಹೆಗ್ಗಡೆಯು ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ

ಮುಂಬಯಿ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. 'ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ' (೧೯೭೦) ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೂಳೆವೃತ್ತಿ ಕೀಳು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಪರ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗ ಪಡೆದವರ ಚಿತ್ರಣ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. (ಅದೇ ಊರು ; ಅದೇ ಮರ – ೧೯೭೭, ಕಣ್ಣಿದ್ದೂ ಕಾಣರು – ೧೯೮೧ ಇತ್ಯಾದಿ). ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮವು ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಇದರಿಂದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಉಂಟಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯರ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜನರು (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಲಿತವರು; ವಿದ್ಯಾವಂತರು) ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷರಂತೆ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿದರು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅವರ ವೇಷಭೂಷಣ ಮತ್ತು ಮಾತಿನ ಕ್ರಮವು ಇಂಗ್ಲೀಷರಂತೆ ಇತ್ತು. (Fanon.) ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಆಗ ಕಲಿತ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಪರಂಪರೆಯೆನ್ನುವುದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು ಹಾಗೂ ಆಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಳಜಿಯು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ತುಡಿತವನ್ನು ತೋರಿಸತೊಡಗಿತು. (ಅದೇ. ೧೩೪) ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಜನರನ್ನು ಒಂದು ರೂಪದೊಳಗೆ ತಂದು ಅದನ್ನು ತಾಯ್ನಾಡಿನ ನೆಲೆಯೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾಯಿತು. (ಅದೇ. ೧೬೮).

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೂ ಕೂಡಾ ಎರಡು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಒಂದು, ಗಾಂಧೀವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದರ್ಶವಾದ. ಇದಕ್ಕೆ ದೈನಂದಿನ, ಮಾನವನ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ಮೀರುವ ಗುಣವಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ಬಗೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು, ಆಗಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ; ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ 'ಯ ರಾಮ ಉಪ್ಪಿನ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉಪ್ಪಿನ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವು ೧೯೩೦ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಅದು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಉದ್ದೇಶಿತ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಉಪ್ಪಿನ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವು ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಇರಬೇಕೆಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಗಾಂಧಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ಜನರನ್ನು

ತಲುಪಲು ಎರಡು ದಾರಿ ಇದೆ ; ಒಂದು ಬಲಾತ್ಕಾರ, ಮತ್ತೊಂದು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಲು ಗಾಂಧಿಯವರು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಮಾರ್ಗವು ಸರಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. (Partha Chatterjee, ೧೯೮೬, ಪು. ೧೦೮–೯) 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ರಾಮ ಈ ಮಾದರಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಪಾಲುಗೊಂಡವನು. 'ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿ' (೧೯೪೭)ಯ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನೂ ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಂಧಿಯವರ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಆಸಕ್ತನಾದವನು, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಗಾಂಧಿಯವರ ಕಾಯಿದೆ ಭಂಗ ; ಕರ ನಿರಾಕರಣೆ (೧೯೨೦) ಮುಂತಾದ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ; ಸಖಾರಾಮ ; ಸದಾನಂದ ಕಮ್ತಿಯರು ತುಂಬಾ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದರು. 'ಮೂಜನ್ಮ' ಕಾದಂಬರಿಯ (೧೯೭೪) ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಗುಪ್ತ, ೧೯೪೨ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯನಾದವನು. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ಈ ಮಾದರಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಪಲ್ಲಟ ; ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಭ್ರಮನಿರಸನ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ಅನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವುದು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾದಂತೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ, ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯು ಈ ಸರಳ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ; ಕೌಟುಂಬಿಕ ; ಮಾದರಿಗಳ ಬದಲಾವಣೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವೆಂಬುದು ಹಳೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿ ; ಆಧುನಿಕತೆ ; ಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರೋಧ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ', 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಮುಂತಾದವುಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಾದರೆ – ಜಗದೋದ್ಧಾರ. . . . ನಾ? ಮುಂತಾದವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಆಗ ಬಂದ ಕನ್ನಡದ ಭಾವಗೀತೆ ; ಕಾದಂಬರಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ – ಆಗ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೂ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಉದಾರವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆದರ್ಶಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವ ಈ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೂ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ

ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ನಡೆಯಿತು. ಅದೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಮುದ್ರಣದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಕಾಲದ ಬರವಣಿಗೆಯು ನೇರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತಿನ ರೀತಿಯದಲ್ಲ. ಬರಹವು ಲಿಖಿತಮಾದರಿಯ ಸಂವಹನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯು ರೂಪಿಸುವ ಸಂವಾದದ ಕ್ರಮವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಕಾದಂಬರಿಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಾದದ ರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಗದ್ಯದ ಕ್ರಮವು ರೂಪಕದ ಭಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ರೂಪಿಸುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಕ ಲಯಬದ್ಧತೆಯನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮುದ್ರಣದ ಸಾಹಚರ್ಯವು 'ಗದ್ಯದ ಬರವಣಿಗೆಗೆ' ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದವು. ಮಾತು ಹಾಗೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪಠ್ಯಗಳು ನೇರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯು ಪರೋಕ್ಷ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬಂದವು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ- ಬರಹಗಾರನಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳು ಸಂಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು ಹಾಗೂ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದ ಲೇಖಕ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಂದು ತರಹದ ಕರುಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಕುವೆಂಪುರವರ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ': 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಗಳ ನಾಯಕರ ಹಾಗೆ ಅಥವಾ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಾಗೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬರವಣಿಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕೃತ ಮಾದರಿಯೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಯಿತು. ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರದ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶಗಳು ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಅದರ ಮುಖೇನ ಅನೇಕ "ಅನಧಿಕೃತ"ವೆಂಬ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಧಿಕೃತವೆಂಬಂತೆ ರೂಪಿತವಾಯಿತು. "ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ" ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಪ್ಪಳ ಮಾಡುವುದು; ದಿಬ್ಬಣ ಹೋಗುವುದು- ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಸಹಜವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯಮಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಮುದ್ರಿತ - ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವೆಂಬಂತೆ ಬಂದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವಿನಿಮಯದ ಮೌಲ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯದ

ಮೌಲ್ಯದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗದ ಮೌಲ್ಯವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನು ಹುಡುಕುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅನನ್ಯವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕಥನದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಕತೆ; ಕಾದಂಬರಿ; ಚಿತ್ರದ ಬರವಣಿಗೆ ಅಥವಾ ಕಲಾರೂಪಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಆಕಸ್ಮಿಕವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಲೇಖಕ ಅಥವಾ ಕಲಾಕಾರ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಕಾರಂತರ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಲೀ, 'ಚೋಮನದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಲೀ ಸಹಜ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲ. ಕುಡಿಯರ ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೂಲಕ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕಾಲದ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರಂತರು ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ ಲೇಖಕರು. ಆದರೆ, ನವೋದಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಭಾವುಕತೆ ಕಾರಂತರ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಅದರ ಮುಖೇನ 'ಅಲಕ್ಷಿತ' ಗುಂಪಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೋ ಅದು ಕಾದಂಬರಿಯ ದಾಖಲೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಿರ್ಭಾವುಕ ರೂಪದವು. 'ಚೋಮನದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜರುಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರಂತರು ಚೋಮನಿಗೆ ಆಸ್ತಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೋ, ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಚೋಮನಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂಬ ತರ್ಕವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಧುವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ[೪]. ಆದರೆ ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಸಮಗ್ರ ವಾಸ್ತವವನ್ನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರು ನೋಡಿದ, ಗ್ರಹಿಸಿದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಕಟವಾದುದು ೧೯೩೩ರಲ್ಲಿ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ಜಾತಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನಂಥವರು ಆಲೋಚಿಸುವಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ

ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದಾಗಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಸರಳವೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಈ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು – ತಾನು ಕಂಡದ್ದನ್ನೇ; ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದುದನ್ನೇ ತನ್ನ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ ಅಂತ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಅನುಭವ' ಮತ್ತು ಅದರ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪವೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವವು ಒಂದು ಹಂತವಾದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪವು ಮತ್ತೊಂದು ಹಂತ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪವು ಅವರ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅವರ ಅನುಭವವು ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿರುವಲ್ಲಿ 'ಅನುಭವ' ಎಂಬುದು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವಾದುದು ಒಂದು ತರವಾದರೆ; 'ಅನುಭವ'ಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷತೆಯು ಬಂದುದು ಎರಡನೆಯ ಅಂಶ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಅದು ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ರೂಪಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅನುಭವ ಮುದ್ರಣ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಅದು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕೂಡಾ ಆಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ಅನುಭವದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವೆಂದೂ: ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆಯೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಬಂದುದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿದರು. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವ; ಅವನ ಜ್ಞಾನ; ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಭಾಷೆ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಮುದ್ರಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥ ಬಂತು. ಆದರೆ, ಇದನ್ನು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅವನ ಅನುಭವ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೆ?.

ಕಾರಂತರು ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೇ ಹೊರತು ಉತ್ತರಗಳನ್ನಲ್ಲ. 'ಮೂಕಜ್ಜಿ ಯ ಕನಸುಗಳು' ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡರೆ, "ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ" ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು' – ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ

ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ, 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' ಕಾದಂಬರಿಯು ನಗರ ಮತ್ತು ಕಾಡು : ಕಾಡು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರು ಇಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು (ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ) ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಂದೇಹವಾದದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ.

ನವೋದಯವೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅವು ಪ್ರಾಯಶ: ಈ ಮಾದರಿಯ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹುಡುಕಾಟಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿರಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ತಕರಾರು ಇರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವೇ ಇರಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ. ಪಶ್ಚಿಮದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಜೀವನಕ್ರಮವು ಬದಲಾಯಿತು ಹಾಗೂ "ಹೊಸದು" (ಆಧುನಿಕ) ಉಗಮವಾಯಿತು. ಯಾಂತ್ರಿಕವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಹಾಗೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು.

ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಲೆ; ಕಲ್ಪನೆಯ ಶಕ್ತಿ; ಸೃಜನಶೀಲತೆ; ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು. ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಈ ಪದಗಳು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದ್ದವು.[3] ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥಬಂದಿರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೆ? ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ರಾಜಕೀಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಲೇಖಕನಾದವನು ತನ್ನ ಅನುಭವದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ರೂಪ ಕೊಡಬಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂತಸ್ಥ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸಮಾಜವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಚಿಂತಕನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈಗಾಗಲೇ ತಯಾರಾಗಿರುವ ಯಾವ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ತರಹ ಚಿಂತಿಸದಿರುವ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹಾಗೂ ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಬೇರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗಿರುವ ನಾಗರಿಕತೆ;

ಆಧುನಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಲೇಖಕ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಶಿವರಾಮಕಾರಂತರ "ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು" ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಕಟವಾದುದು ೧೯೫೧ರಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಯಾವುದೇ ಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲದ ಜಗತ್ತಿನ ವಿವರ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಇರುವುದು ಕುಡಿಯರ ಬಗ್ಗೆ. "ಕಾಡಿನ ಮಕ್ಕಳಾದ ಕುಡಿಯರು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂಬಂತೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ; ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿವೆ: ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳಿವೆ. ಕುಡಿಯರ ಜಗತ್ತು ಒಂದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜಗತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಲಯವಿದೆ: ವಿನ್ಯಾಸವಿದೆ: ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಇವರನ್ನು ಕಾಯುವ ದೈವ ಇದೆ: ಬದುಕುವ ಹಲವು ದಾರಿಗಳನ್ನು ಅರಣ್ಯ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ." ಎಂದು ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ ಅವರು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಅಶೋಕ: ಟಿ.ಪಿ. ೧೯೯೨. ಪು. ೯೧-೯೨). 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಕುಡಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯೆಂಬಂತೆ ಬರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕಾರಂತರ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರವು ಈಗ ನಾವು ಮಾತಾಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಡ-ಬಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಕಾರಂತರು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ನಿಲುವುಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದುದು. ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಮುಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾರಂತರು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕತೆಯ ಓಟವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆಂಬ ದಾಖಲೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕತೆಯ ಅಂಶ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಬೆರಕೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಶುರುವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್

ಯುಗದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿತು ಎಂದು ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಜೇನ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (Fredric Jameson. ೧೯೭೪. ಕ. ೫) ಕಾರಂತರ "ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು" ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜರುಗಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಿದಾಗ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವುದು ಆ ಜನಾಂಗದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಅಮೂರ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ, ಹಾಗೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗದ ಬಗೆಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಡಲು ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಕಷ್ಟಕೂಡಾ. "ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆಂತರಿಕವಾದ ಕೆಲವು ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು: ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ; ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮ (ಉದಾ : ವೈದವ್ಯ ; ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು: ಗೌಡರು ಇತ್ಯಾದಿ) ಮುಂತಾದವುಗಳ ಕುರಿತು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ತಳಹದಿಯ ವಿಷಯಗಳಿದ್ದವು. 'ಈ ರೀತಿಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನೀಡುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತವಾದ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು ಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ' (Fredric Jameson. ೧೯೭೪. p.೩೦.). ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಚಿತ್ರಗಳೇ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಶಬ್ದಚಿತ್ರಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಈ ರೀತಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚಲಿಸುತ್ತವೆ. ಶಿವರಾಮಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಬ್ದಚಿತ್ರಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯವು.

ಕಾರಂತರ "ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ" ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಕತೆಯಿದೆ. ಒಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮನೆತನದ ಏಳು ಬೀಳಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಿತ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯು ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ತಲೆಮಾರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದರಲ್ಲಿ ತಲೆಮಾರುಗಳಲ್ಲಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲತಃ ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಏಳು–ಬೀಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಕೃತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಅಂತರ್ಗತ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನೇ

ಕೇಂದ್ರ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾರಂತರು ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ, ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಕಾದಂಬರಿಯು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ; ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಮಾಮೂಲಿಯಾಗಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೇ?. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯ, ಪೌರಾಣಿಕ; ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ವಿವರಣೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಮಂಡನೆಯಾಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ.[೬]

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ, ದಿನನಿತ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವವಾಯಿತು. ಅದು ಆಗ ತಾನೇ ಉದಯವಾಗಿದ್ದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಮನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. (Raymond Williams. ೧೯೬೧. p. ೨೭೪.) ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಯೂರೋಪಿನ ಕತೆಗಳನ್ನೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕತೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. (ಅದೇ.) ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕತೆಯು ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಅನಂತರ ಉದಯವಾದ ಗದ್ಯಮುಖಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿಯು ಈ ರೀತಿಯ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ವಸ್ತು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಹಾಗೂ ಬಹಿರ್ಮುಖವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಹಿರಂಗದ ಪಲ್ಲಟ ಮತ್ತು ಅದು ಅಂತರಂಗದ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವ ಮುಖ್ಯ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ಬೇರೆಯಾಗುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದರೆ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು ಮತ್ತು ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ

ಮಾತ್ರ, ಈ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಮನಶ್ಯಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದೋ ಏನೋ?. ಉಳಿದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. "ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಆದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಕಾರವೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ತಾ ಇದೆ. ಅದು ಕಾರಂತರ ಮುಖಾಂತರವೇ ರೂಪುಗೊಳ್ತಾ ಇದೆ. ಇನ್ಯಾವುದೋ ಭಾಷೆಯ, ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ನೋಡೋಕಾಗೋದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿ, ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿ, ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಜ್ಞ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿ ಎಲ್ಲ ಆಗಿರ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲವನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ, ನವೋದಯುದ ಎಲ್ಲ ಬರಹಗಾರರಿಗೋ ಇತ್ತು. ಅದರಲ್ಲೂ ಅತ್ಯಂತ ವಾಸ್ತವವಾದಿಯಾಗಿದ್ದ ಕಾರಂತರಿಗಂತೂ ತೀರಾ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಂದರ್ಭ ಆಯ್ತು". (ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ) ಕಾರಂತರು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಾಸ್ತವತೆ ಸಹ ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಕಾರ ೧೮೫೦ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಾತ್ರಪರಿಸರ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಕೋಶ ಹೊರಟಾಗ ಅವರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉದ್ವಿಗ್ನರಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗುತ್ತೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾರಂತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೂರ ಇದ್ದಂತ ಪ್ರಪಂಚ ಸೃಷ್ಟಿಸೋವಾಗ ಸಿಗುವಂತ ಸಂಕೇತ ಪ್ರಪಂಚ ತೀರಾ ನಿಕಟವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ಸೃಷ್ಟಿಸೋವಾಗ ಆಗೋದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಅವರು Basic ಆಗಿ ಒಬ್ಬ historianಥರ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ" (ಕೆ.ವಿ ನಾರಾಯಣ, ಅಶೋಕ, ಟಿ.ಪಿ. (ಸಂ.) ೧೯೯೩. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಈ ಶತಮಾನದ ನೋಟ. ಪು. ೩೩). ಮನುಷ್ಯರು ಎದುರಿಸುವ ಸಂಕಟ: ಅವರ ಜೀವನ ಧೈರ್ಯ: ಬದುಕಿನ ನಿಗೂಢತೆಯ ಅನಾವರಣ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶಗಳು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಲೇ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಬಾಳಿಗೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೆಡೆಗೆ ನೆಲೆನಿಂತ ಮನುಷ್ಯರ ಸುಖವಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಅಂಥಾ ಕುತೂಹಲವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು; ದಿನನಿತ್ಯದ ಜೀವನವನ್ನು: ಅವರು

ಎದುರಿಸುವ ಕಷ್ಟ ಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ವಿರಮಿಸುವುದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಶಾಬ್ದಿಕವಾದ ಚಿತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ತಿಳಿಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಡಾಂಭಿಕತೆ; ಪೊಳ್ಳಾಗಿ ಬದುಕುವ ರೀತಿರಿವಾಜುಗಳನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವ ಕಾರಂತರು ಕೊನೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುವ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಸಾಮಾನ್ಯರದ್ದು ಅಲ್ಲ.[೭]

"ಒಂದೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ಪಾತ್ರಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನನಗಿರುವ ಪಕ್ಷಪಾತ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಟೀಕೆಯ ವಿಚಾರ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಕಾರಣರಾದವರೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ನನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಆ ಅನುಭವ ಅವರವರ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಿ ಬಂದವು. ನನ್ನ ಅನುಕಂಪವನ್ನು ನಾನು ಸಜ್ಜನನಿಗೂ, ಕಳ್ಳನಿಗೂ, ಸುಳ್ಳನಿಗೂ ಸಮಾನ ಔದಾರ್ಯದಿಂದ ಹಂಚಲು ಶಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೂ ತೆತ್ತಲ್ಲಿ, ಒಬ್ಬರಿಗಿಂತ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಭಿನ್ನರಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಲಾರರು. ನನಗೆ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಸಮಾನ ಮೂರ್ಖರೋ, ಸಮಾನ ಸಂಭಾವಿತರೋ ಆಗಿ ಕಾಣಬಂದಲ್ಲ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಶೀಲಕ್ಕೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ವೈಪರೀತ್ಯಕ್ಕೂ ಅರ್ಥವೇ ಉಳಿಯದೆ ಹೋದೀತು" ಎಂದು ಸ್ವತಃ ಕಾರಂತರೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. (೧೯೯೧, ಹುಚ್ಚುಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು, ಪು. ೨೯೦.) ಕಾರಂತರು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಜೀವನದ ವಿಧಾನಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದರೂ ಒಂದು ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರ ನೈತಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ನಿಲುವುಗಳು ತೀರಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನೈತಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದದ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಕಾರಂತರು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಿಂಬವೂ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಸಮಾಜಾಭಿಮುಖಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಅಂತಿಮವಾದ ನೆಲೆಯು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೇ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೯೦೦ರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಯ ವಾಸ್ತವ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿದ್ದವು: ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆರಡು ಬಗೆ: ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ಮತ್ತು ದಾಖಲು ಮಾದರಿಯ (Documentary) ಕಾದಂಬರಿಗಳು. ಆದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಿಶಾಲವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜನಪ್ರಿಂಯುವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಿರುತ್ತದೆ. ಜನರು ಕೂಡಾ ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕವೆಂದು ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ – ಸಾಮಾಜಿಕ ದಾಖಲೆ ಮಾದರಿಯದು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಮೇಯದ ಮಾದರಿಯದು. ಹಾಗೆಯೇ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದಾಖಲೆಯ ಮಾದರಿಯದು ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯ ಮಾದರಿಯದು ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆ [೮]. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖ್ಯಕೇಂದ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕರು. ಕಾರಂತರು ಈ ಸಾಮಾಜಿಕರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಮುಖೇನವೇ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆವರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಭೀರವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಜನಾಂಗವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಜನಾಂಗವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಿರುತ್ತದೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಸರಸೋತಿಯಂಥವರು ಸಾಮಾನ್ಯರೇ ಹೊರತು ವಿಶೇಷ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲ. ಇವರನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾರಂತರು ಅವರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಹಿನಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವಾಹವೆಂಬಂತೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಯಾವ ಸವಲತ್ತು ಪಡೆಯದ ಜನರು ಅವರು.

ಕಾರಂತರು ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ "ಅನಧಿಕೃತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ" ದಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ತಂದರು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯೆಂಬ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ನವೋದಯದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖಕರು ಕಾವ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಿದರೆ, ಕಾರಂತರು "ಕಾದಂಬರಿ" ಯೆಂಬ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ತಂದಿತ್ತರು. ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ಮೇಲೆ ಅದು ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾವಗೀತೆಯು ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪವಾದರೂ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನರೂಪವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳಿಸಿದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಹೇಳಿದರು. ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕಾಲದ

ಪ್ರಕಾರ, ಕಾರಂತರು ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ ಲೇಖಕರು. ಆದರೆ ನವೋದಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಭಾವುಕತೆ ಕಾರಂತರ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕಲ್ಪಿತ ಜಗತ್ತಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲ. ಅವಕ್ಕೆ ಭಾವಗೀತೆಯ ಗುಣವಿಲ್ಲ. "ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಕಾಲಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು" ಎಂದು ಯಶವಂತ ಚಿತ್ತಾಲರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಅಶೋಕ. ಟಿ.ಪಿ. (ಸಂ.) ೧೯೯೩. ಪು. ೨೨.) ಲಂಕೇಶ್ ಕೂಡಾ. "ಕಾರಂತರು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಾಷೆ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟು ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸೋದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಅದೇ.) "ಎಲ್ಲೂ ಕಾರಂತರು ರಾಜಾರಾಯರಂತೆ ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕತೆಗೋಸ್ಕರ ಭಾವಕ್ಕಾಗಿ ಭಾವವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇಕೆಂದೇ ಅತಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಷ್ಠುರತೆ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಯನ್ನು ಯಾಕೆ ಹೇಗೆ ಕಾಯುತ್ತವೆಂದು ನಾನು ಪುನಃ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಮಾತನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಬಹುದು. (ಅದೇ. ಪು.೨೮) ವಿಮರ್ಶಕರದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹುಸಿಯಾದ ನಿರೀಕ್ಷೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯು ಕಾವ್ಯತ್ಮಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಗೆಲ್ಲುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ತಪ್ಪು.

ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ ಬಕ್ತಿನ್ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕ ಬದಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಯಕನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನದಿಂದ ಕಲಿಯುತ್ತಾನೆ (Bakhtin, p. ೧೦). ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬದುಕನ್ನು ಬಸಿಯುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಳೆಯುವ ಕ್ರಮವು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯ ತಿರುಳು. "ಕಾರಂತರ ವಿಚಾರವಾದವು ಹಳೆಯ ರೀತಿಯ ವಿಚಾರವಾದ. ವಿಕ್ಟೋರಿಯನ್ ಕಾಲದ ರೀತಿಯ ಸಂದೇಹವಾದವೇ ಅವರ ವಿಚಾರವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರವಾದವು ಪ್ರತಿಪೀಳಿಗೆಗೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ವಿಚಾರವಾದದ ಮೂಲ ಮಿಡಿತ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಧರ್ಮ ವಿರೋಧಿ

ವಿಚಾರಸರಣಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದೇಹವಾದದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ತೀರ ಇತ್ತೀಚಿನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ– ಇವುಗಳ ಅಭ್ಯಾಸವೂ ಅವರಿಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲ ಮಿಡಿತ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂದೇಹವಾದದಲ್ಲಿ; ಅವರ ಜೊತೆಗಾರ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಅತಿ ವಿಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ. ಅವರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಹಳೆಯ ಬಗೆಯದು. ವಿಜ್ಞಾನದ ಒಳಗೆಯೇ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬೆಳೆದುಬಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂದೇಹವಾದ ಪರಿಚಯ ಅವರಿಗೆ ಇರಬಹುದು; ಇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಸಾಮಗ್ರಿ ಇನ್ನೂ ಹಳೆಯದು. ಅವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಬೆಳಕಲ್ಲಿ ಓಡಿದು, ನಾಶಮಾಡಿ ಹೊಸತನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಆಸಕ್ತಿಯೇ ಅವರ ಮೂಲ ಮಿಡಿತ; (ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ್. (ಅಶೋಕ, ಟಿ.ಪಿ. (ಸಂ.) ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪು.೧೬.). ಕಾರಂತರು ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತನ್ನು – ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾತಾವರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾತಾವರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವರ ಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆ. ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧನೆ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥಬಂತು. 'ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು', 'ಸ್ವಪ್ನದ ಹೊಳೆ' ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದು.[೮] ಹಳೆಯ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬದಲಾವಣೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಚಯದ ನಡುವೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನವು ಲಭಿಸಿತು. ಬ್ರಿಟೀಷರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಬೃಹತ್ ಉದ್ದಿಮೆ; ರೈಲ್ವೇ; ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಿಕೆ; ಶಿಕ್ಷಣ ಮುಂತಾದವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತಷ್ಟೇ; ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಏನಾಗಬೇಕು? ಮತ್ತು ಅವರ ಮುಂದಿರುವ ಸವಾಲುಗಳು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಂದಿರಬೇಕಾದ ಆದರ್ಶಗಳ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯೇನು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಕಾರಂತರು ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತಸ್ತು; ಅವರ ಜ್ಞಾನ; ಅವನ ಹಿಡುವಳಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೇ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನೈತಿಕವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅನೈತಿಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು ಮತ್ತು ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ

ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ; ತಾಟಸ್ಥ್ಯ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿಯೋ ವಿವರಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ನಿಜ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಕಾರಂತರದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಮತ್ತು ಕಾರಂತರು ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿ ಎಂಬುದು ಜನಜನಿತ. ಅವರಿಗೆ ಕಪಟ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನು ಕಂಡರೆ ಸಿಟ್ಟು, ಹಾಗೂ ಕಾರಂತರು ಸೋಗಲಾಡಿತನದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದವರು. ನಾಸ್ತಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿತ್ತು. ಕಾರಂತರ 'ನಮ್ಮ ಅಳತೆಯನ್ನು ಮೀರಲಾಗದ ದೇವರು' ಲೇಖನದ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿ ಈ ಬಗೆಯದು. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವೈಚಾರಿಕ ಮಾದರಿಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ, ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳ ಪ್ರಗತಿಪರ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದು ಕೇವಲ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ; ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಯುನ್ನು ಕೂಡಾ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಕೆಲವು ಚಿಂತಕರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದ ಆಗಿನ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಯೆಂದರೆ – ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯೆಂಬಂತಾಯಿತು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಶೀಲನೆಯೆಂದರೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು ಮಿಶ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ (Cross Cultural) ರೂಪವಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕರಣದ ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್ ಯುಗದ (೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಭಾಗ) ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ; ಪರಿಸರ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂದರೆ – ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಪರಿಸರದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ತರಹದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೇ ಕೇಂದ್ರ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ. ಪ್ರಗತಿ ; ಮನುಷ್ಯರ ಬಗೆಗಿನ ಆಸಕ್ತಿ ; ಅವನ ಕೌಶಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಂತಾದವು ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವೇ ಆಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದರೆ, ಅದು ಸ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಬೇರೆಯೆಂಬ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ

ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ ; ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಡಿಗೆ ಇದೆ, ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಅದು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಕಾರಂತರ 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' 'ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಮಣಿಸುವ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಕಾರಂತರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಕ್ರಮವು ಕೂಡಾ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. 'ಆಳ–ನಿರಾಳ', 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು' – ಮುಂತಾದವು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಮಡುಗಟ್ಟಿ ನಿಂತಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ; ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯು ಸತ್ಯವೇ : ಸುಳ್ಳೆ – ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಈಗ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದಿಂದ ಹುಡುಕುವುದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದು ಸತ್ಯವೇ : ಸುಳ್ಳೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಅದು ಆಯಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೧೫–೧೬), ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಅವನ್ನು ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ – ಪ್ರಯೋಗ ; ಪರೀಕ್ಷೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಚರ್ಚಾರ್ಹವಾಗಿರುವಂತದ್ದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಗುಣವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.[೧೦] ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದುದು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಚಲನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೇ ಸೂಕ್ತ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ. ಕಾರಂತರ 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ', 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಯಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ–ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಹಕಾರ ; ಪೋಷಣೆ ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷದ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದರೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು 'ಇನ್ನೊಂದೇದಾರಿ', 'ಸಮೀಕ್ಷೆ', 'ಮುಗಿದ ಯುದ್ಧ'ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸುತ್ತವೆ. ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು

ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ: "ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ೧). ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಫಲ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವರು. ೨). ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಹೋದವರು. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಸಫಲಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವರ ಜೀವನ ಆರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಫಲ. ಈ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಪಾತ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಚಿತ್ರಣದ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅವನ ಪರಿಸರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮತ್ತು ಇರಬೇಕಾದ ಸಂಬಂಧದ ತುಲನೆಯಾದಾಗ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಉತ್ತಮ ಕಲಾಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಅಂತಹ ಪಾತ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಚಿತ್ರಣ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿವೇಚನೆ ಕೇಂದ್ರವಾದಾಗ ಕಾದಂಬರಿ ಉತ್ತಮ ಕಾಲಕೃತಿಯಾಗದೆ ಕೇವಲ ಸಮಾಜ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗುತ್ತದೆ" (ಅಶೋಕ: ಟಿ.ಪಿ. (ಸಂ.) ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪು. ೨೯.).

ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತು ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ಅದು ಗಂಡಸು; ಮಹಿಳೆಯರು; ಮಕ್ಕಳು. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಒಕ್ಕೂಟ ಮತ್ತು ಈ ಒಕ್ಕೂಟದೊಳಗಣ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ರಾಜಕೀಯ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಉಳಿದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೀಗಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ: ರಾಜಕಾರಣ. (ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ) ಮತ್ತು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, (ಪೋಷಣೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ). ಯಾವಾಗ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೋ ಆಗ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.[೧೧] ಕಾರಂತರು ಕೂಡಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ; ಒಂದನೆಯದನ್ನು ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯ ಮಟ್ಟದ ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಮಟ್ಟದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿದ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಕೊಂಚ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿ ಜನ್ಯವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಕನಸುಗಳಿವೆ. ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ

ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದಲೇ ಬರೆಯತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುವಾಗ ಯಾವುದೇ ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕನೆಲೆಯು ಬಾರದಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲ ಭಾಗದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. 'ರಾಮೈತಾಳರು ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ದುಡಿದರೆ, ಅವರಿಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಹಿರಿಯರಿಂದ ಬಂದ ಭೂಮಿಯಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುವ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಪಾರೋತಿ (ರಾಮೈತಾಳರ ಹೆಂಡತಿ) ಹಾಗೂ ವಿಧವೆ ಸರಸೋತಿಯರದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಹೆಂಗಸರು ದುಡಿಮೆಯೇ ಬದುಕು ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ಐತಾಳರು ಸತ್ಯಭಾಮೆಯನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ತರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಆಸ್ತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಎರಡನೆಯ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ". ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಆಸ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧ; ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿರುವ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸ್ವಪ್ನದ ಹೊಳೆ', 'ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು', 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ'ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗೆಯ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಾಣಬಹದು. ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಕೃಷಿ'ಯೇ ಮೂಲ ಬದುಕಿನ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ.

ಕಾರಂತರ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿದ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದರ ಚಿತ್ರಣಗಳಿವೆ. 'ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ' ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದರೆ 'ಮೂಜನ್ಮ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಗುಪ್ತರು ೧೯೪೨ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದವರು. 'ಇಳೆಯೆಂಬ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಆನಂದರಾಯರು ಕಲಿಯಲು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. 'ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ ಸ್ವರ್ಗ' ರಾಜಕೀಯ ವಿಡಂಬನೆಯ ಕೃತಿ. ಭಾರತದ ದೊಡ್ಡಮಟ್ಟದ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಕಾರಂತರು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಕಾರಂತರು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಟೀಕೆಗೂ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. 'ಕಾರಂತರ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ, ಅವರು ಗಾಂಧೀವಾದದತ್ತ ತೋರಿಸಿದ ತಿರಸ್ಕಾರ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. (ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ.) (ಅಶೋಕ. ಟಿ.ಪಿ. (ಸಂ.) ಪು. ೨೪೪) ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾಮನೆಯಂಥ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ

ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಲೇಖಕರು 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರ'ರಾಗಲು ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಚಾಲನೆ ಕೊಡುವ ಆರ್ಥಿಕ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೀತಿಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಕಲ್ಪನೆಗೂ ಈ ಮಿತಿಯಿದೆ" (ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಅದೇ. ಪು. ೨೫೮.) 'ಕಾರಂತರ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ಅನಿಸುವುದೆಂದರೆ, ಅವರ ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಯ ಬೇರುಗಳು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅದೂ ದಕ್ಷಿಣೋತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಉದಯದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿನ ಅರೆಫ್ಯೂಡಲ್ ಯುಗದ ಆಚಾರ ಸಂಹಿತೆಯಿಂದ ಮೊಳೆತದ್ದು' (ಅದೇ. ಪು. ೨೫೯.).

ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರ. "ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಕಾರಂತರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಸಬೇಕು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರನ್ನು ಸದಾ ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ತಾವೇ ನಿರೂಪಕರಾಗಿ (ಅಂದರೆ ಯಾವ ಪಾತ್ರದ ಬಾಯಿಯಿಂದಲೂ ಹೇಳಿಸದೆ) ಊರ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು, ಅವುಗಳ ಅರ್ಚಕರು, ನಿತ್ಯವಿಧಿಗಳು, ಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಳೆಗಳು, ವಾರ್ಷಿಕ ಜಾತ್ರೆ ಉತ್ಸವ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನೂ ತುಂಬಾ ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ, ವಿವರ ವಿವರವಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ: 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಯ ಕೋಡಿಹಬ್ಬ, 'ಚೋಮನದುಡಿ'ಯ ಭೋಗೇನಹಳ್ಳಿಯ ಪಕ್ಕದ ಊರಿನ ಜಾತ್ರೆ, 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ'ನ ಕಾಳೂರಿನ ಶಂಭುಲಿಂಗ ಸ್ವಾಮಿಯ ರಥೋತ್ಸವ, ನವರಾತ್ರಿ, ಕಾಮನ ಹುಣ್ಣಿಮೆ, ಭಜನಾಕೂಟ, ಮಾರಿ ಮತ್ತು ಮೊಹರಂ ಹಬ್ಬಗಳ ಆಚರಣೆ, 'ಉಕ್ಕಿದ ನೊರೆ'ಯ ಬ್ರಹ್ಮಾವರದ ಪಂಚಲಿಂಗೇಶ್ವರನ ಜಾತ್ರೆ, 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಪಾಲೇಶ್ವರನ ರಥೋತ್ಸವ, 'ಅದೇ ಊರು, ಅದೇ ಮರ'ದ ವಟಪುರದ ಜಾತ್ರೆ, 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯ 'ಕುಡಿಯರ ನೇಮ', ಕೋಲ ಹಿರಿಮಲೆಯ ಜಾತ್ರೆ, ಇತ್ಯಾದಿ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಜಾತ್ರೆಗಳು ಹೊಟ್ಟೆಯ ಪಾಡಿಗೆ ಪರವೂರಿಗೆ ಹೋದವರು ಊರಿಗೆ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನೆವ: ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸೀರೆ, ಪಾತ್ರೆ ಪಡಗ ಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಯ. ಮದುವೆ ನೆಂಟಸ್ತಿಕೆ ಬೆಸೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಆಪ್ತರೊಡನೆ ಸುಖ ದುಃಖ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇವೇ ತಕ್ಕ ಸಂದರ್ಭ. ಹೀಗೆ ಜಾತ್ರೆ ಊರವರ ಬದುಕಿನ ಲಯ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಈ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಜನರ ಗುಂಪು ಒಂದು ಊರಾಗಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಬದುಕುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾರ್ಗ

ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟು ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಅಶೋಕ. ಟಿ.ಪಿ. (ಸಂ.) ಪು. ೨೪.).

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ – ಜೀವನೋಪಾಯದ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಮನುಷ್ಯರು, ಈ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಜೀವಿಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು, ಕಾರಂತರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಜೀವನೋಪಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಈ ವರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಕಷ್ಟ ಜೀವಿಗಳು, ಮತ್ತು ಕಪಟವನ್ನು ಅರಿಯದವರು ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರು, ಬೇಸಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಅವರೇ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡ ದಾರಿಯೂ ಹೌದು. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೋ – ಪರಿಸರವನ್ನೋ ಮಣಿಸಿಕೊಂಡು ಕೃಷಿಕರ್ಮಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬೇಸಾಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಆದರ್ಶವೆಂಬಂತೆ ದುಡಿದುಕೊಂಡು ತಿನ್ನುವ ಈ ಜೀವಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕಾರಂತರು ಸಹಜವಾದ ವ್ಯಾಮೋಹವೆಂಬಂತೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' 'ಸ್ವಪ್ನದ ಹೊಳೆ' 'ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಕಪಟದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವವರನ್ನು ಕಾರಂತರು 'ಜಗದೋದ್ಧಾರ....ನಾ'ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಹಿಡಿಯುವವರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಅಂಥಾ ಸಹಮತವಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜೀವನೋಪಾಯದ ಹಾದಿಯಾಗಿ ಇರುವ ಆಸ್ತಿ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಶನೀಶ್ವರನ ನೆರಳಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ.

'ಮುಗಿದ ಯುದ್ಧ ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಯುದ್ಧ (II ೧೯೩೯–೪೫) ದ ಪರಿಣಾಮದ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಯುದ್ಧ ಮುಗಿದಾಗ ಜನರಿಗೆ ನೆಮ್ಮದಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧವನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅಚ್ಯುತನ ಬಾಳಿನ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ, 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಳೂರಿನಂಥ ಊರಿನ ಮೇಲೆ ಜಾಗತಿಕ ಯುದ್ಧ ಪರಿಣಾಮವೇನು ಎಂಬುದರ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಸೀಗೆಮನೆ ಗಣಪತಿ ಹೆಗ್ಗಡೆಯು ಮುಂಬೈಯನ್ನು ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿ 'ಯಜಮಾನ ಎಂಡ ಸನ್ಸ್' ಎಂಬ ಕಂಪೆನಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾಗತಿಕ ಯುದ್ಧದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಆವರ ಮಾಲಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು

ಹಣ ಸಿಗುತ್ತದೆ (ಇದ್ದರೂ ಚಿಂತೆ, ೧೯೬೪). ಹೀಗೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಆದರ ಚಿತ್ರಣವು ಬಂದಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. 'ಮುಗಿದ ಯುದ್ಧ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಬದುಕಿನ ಯುದ್ಧದ ಸಮೀಕರಣವಿದೆ. 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ' ಮತ್ತು 'ಇದ್ದರೂ ಚಿಂತೆ' ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬೇರೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮವು ಭಾರತೀಯ ವ್ಯವಹಾರ ಉದ್ದಿಮೆಗಳ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು 'ಇದ್ದರೂ ಚಿಂತೆ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಹಾಯುದ್ಧದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ವರ್ತಕಶಾಹಿ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಪಾರ ಲಾಭವಾಯಿತು ಎಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದಿಂದ ಭಾರತದ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಲಾಭವಾಯಿತು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಯಾವುದೇ ಯುದ್ಧದಿಂದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಂಪಿಗೆ ಲಾಭವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಹಾಗೆಯೇ ಯುದ್ಧ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ' ಯಂಥ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದು ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವ' ಮತ್ತು 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ' ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು 'ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ'ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗಲೂ ಕಾರಂತರು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ, ಚುನಾವಣೆ, ಅಧಿಕಾರಲಲಾಸೆಗಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಕುತಂತ್ರದ ಚಿತ್ರಣವು 'ಉಕ್ಕಿದ ನೊರೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. 'ಮೂಜನ್ಮ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದ ಭಾರತವನ್ನು 'ಅತಂತ್ರ ಭಾರತ' ವೆಂದು ಅನಂತರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರ 'ಕುತಂತ್ರ ಭಾರತ'ವಿದೆಯೆಂದೂ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ವಟುಪುರವೆಂಬ ಹಳ್ಳಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯತಂರವನ್ನು 'ಅದೇ ಊರು, ಅದೇ ಮರ' (೧೯೭೭) ಕಾದಂಬರಿಯು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.

'ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ ಸ್ವರ್ಗ'ದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಹೆಸರು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕೀಯ ಪುಡಾರಿಗಳ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ರಾಮರಾಜ್ಯದ ಕನಸು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ರಾಮರಾಜ್ಯವು ಈವೊತ್ತು ಒಂದು ಹರಾಮ ರಾಜ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ವ್ಯಂಗ್ಯವೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆದರ್ಶ ಪರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದು ಅವರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು

ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ 'ಆದರ್ಶರಾಜ್ಯ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದರೆ ಸಮಾಜವು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗುವುದೆಂಬ ಅಂಶವೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಮಾನವತಾವಾದದ ನಂಬಿಕೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಯೇನೋ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ರಾಜಕೀಯ ನಂಬಿಕೆಯು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಟ್ಟದ್ದು. ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತುಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ 'ರಾಜಕೀಯ'ದ ದಟ್ಟ ಚಿತ್ರಣವು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ದೊರೆತಷ್ಟು ಉಜ್ವಲವಾಗಿ ಇನ್ನುಳಿದ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. 'ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು' (೧೯೫೧) 'ಬತ್ತದ ತೊರೆ' (೧೯೫೩) 'ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು' (೧೯೫೪) 'ಸಮೀಕ್ಷೆ' (೧೯೫೭) 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ-ನರಕ', 'ಇನ್ನೊಂದೇ ದಾರಿ' (೧೯೭೮) 'ಕಣ್ಣಿದ್ದೂ ಕಾಣರು' (೧೯೮೧) ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳಿವೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ – ದ್ವಂದ್ವ. ಇದು ಬಹಿರಂಗ ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗದ ನಡುವಣ ದ್ವಂದ್ವವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೆಯ ಮೌಲ್ಯ ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಕೆಡುಕು ತರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರ ಪ್ರಮುಖ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಶೋಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ – ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಯಾವುದು ಅವಶ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧದ ಠಕ್ಕಿನ ನಿಲುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಂತರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇದೇ ತರಹದ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕೂಡಾ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಂತರನ್ನು ; ಕುವೆಂಪು ಅಂಥವರನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೌದ್ಧಿಕವಲಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿದ್ದವು. ಬೌದ್ಧಿಕರನ್ನು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಕಾಡಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಮತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿದ್ದವು. ಇನ್ನೊಂದು ತರ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ, ಪರಂಪರಾಗತವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿವಾದಿ

; ಆಧುನಿಕರ ನಡುವೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಅದು (Partha Chatterjee, ೧೯೮೬, ಪು. ೨೩) ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಧಾನ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರಚನಗೊಳಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವುದು ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕವಾದ ದ್ವಂದ್ವ, ಇದು ಪ್ರಾಯಶ: ಅವರ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಮಾಜದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಘಟಕವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಭೌತಿಕ ಕೌಶಲ ದೊರೆತಿದೆ ಹಾಗೂ ಲೇಖಕರು ತಾನು ಕಂಡದ್ದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಮುಖೇನ ಅವಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಅವರ ಗದ್ಯಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನದಂಥ ವಿವೇಚನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಹೊರಡುವುದು- ಈ ಮಾದರಿಯ ಪರಿಶೀಲನೆಯಂಥ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ, ಈ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ನ್ಯಾಯ- ಅನ್ಯಾಯ: ಮನುಷ್ಯ- ನಿಸರ್ಗ :ಕುಟುಂಬ-ಕುಟುಂಬರಾಹಿತ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಪಂಗಡಗಳಾಗಿ ಇಡುತ್ತದೆ ಆದುದರಿಂದಲೇ 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ'ದ ಗೋಪಾಲಯ್ಯನ ಬಗ್ಗೆ ; 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ಸರಸೋತಿ ಪಾರೋತಿಯರು ಒಳ್ಳೆಯ ತನ ಮೌಲ್ಯವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಿದೆ. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ "ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ"ವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುವ ಸಮಾಜದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಪ್ತವರ್ಣದ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ಇದೆ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೇ ಒಂದು ರಂಗಭೂಮಿಯಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಚರ್ಚೆಯು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನವೂ ಅತ್ಯಗತ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ

ರೂಪುತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕೃತಿಯೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಒಂದೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಯುಗದ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಲೇಖಕನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ, ಲೇಖಕನ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ಯುಗದ ಅಥವಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನಡುವೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎದುರು-ಬದುರಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದುವೇ ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕ. ಆ ತರ್ಕ ವಾಸ್ತವವಾದದ ಬಲ ಅಥವಾ ದುರ್ಬಲತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಲಾಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ತರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾಗಿತ್ತು. ಕಥನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿತ್ತು. ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದ ದಟ್ಟ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದವು ಮಾಡಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಎಚ್ಚರವಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಯುರೋಪಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ವ್ಯಾಪಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಕೈಗಾರೀಕರಣ, ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚಳ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆ, ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗಗಳ ಉದಯ, ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಆಳುವ ವರ್ಗ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳು. ಆದರೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳೇ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು.

ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವೇ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇರುವ ಪ್ರಮುಖ ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಇದನ್ನು ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಲೇಖಕನ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು

ಅವನ ಬರವಣಿಗೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವವಾದ (Critical Realism) ಚರ್ಚೆಯು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು. ಲೇಖಕರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಾಗಿ ವಿವಿಧತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅರ್ಧ ಭಾಗದಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಂಡು ಬಂತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದವು. ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ಅಗತ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನುವಹಿಸಿತು.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಯುರೋಪಿನ ಚರಿತೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರಗಳು ಬದಲಾದವು.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿದ್ದವು. ಒಂದು ಅಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ರೈತಾಪಿ ವರ್ಗದಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ ಎಚ್ಚರ.

ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನ ಅನಂತರ ಬಂದ ರೇಮಾಂಡ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತ ಅಂತರ್ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್‌ನ 'ರಿಯಲಿಸಂ ಅಂಡ್ ಕಾಂಟೆಂಪರರಿನಾವೆಲ್' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ತುಂಬಾ ಮೌಖಿಕವಾದುದು. ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು **1921**ರಲ್ಲಿ 'ಕಲ್ಚರ್ ಅಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ', 'ಎ ಲಾಂಗ್ ರೆವ್ಯೂಲಷನ್' **(1961)**, ಮಾಡ್ರನ್ ಟ್ರಾಜೆಡಿ **(1965)** ಈತನ ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳು. ಅವನ ವಾಸ್ತವವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಮಂಡಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ.

ಮೊದ ಮೊದಲು ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳನ್ನು ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಕ್ಕೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಅವನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ, ವಾಸ್ತವವಾದವು ಒಂದು ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ಇತಿಮಿತಿಗಳಿದ್ದರೂ ಅದು ಮುಗಿದು ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅವನ ವಿಚಾರಗಳ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದು ಅವನ ವಿಚಾರಧಾರೆ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವು ಆತನ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಪ್ರಬಂಧ ಶುರುವಾಗದೇ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದ್ದು, ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಶತಮಾನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಈಗ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವೆನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಪದವಾಗಿದೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೆಳಸಿವೆ ಎನ್ನುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಈಗ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪಡೆದಿದೆ. ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ವಾಸ್ತವತೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪದ ಮಾತ್ರ, ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎಂಬುದು ಮೊದಲಿಗೆ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು.

ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತು ಅದು ವಹಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಅಂಶವನ್ನಷ್ಟೇ ಚರ್ಚಿಸುವುದು. ಮೊದಮೊದಲು ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎಂದರೆ ಅದು ದಿನದಿಂದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ ರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಮ್ಯತಾವಾದದ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ದಿನದಿನದ ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ವರ್ತಮಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದೆಂದು ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ನಿರ್ವಚನೆ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ

ಅರ್ಥಪ್ರಸ್ಥಾನ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಾಯಿತು. 18ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗದ ವಿರೋಧ ಪಡೆದಿತ್ತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ (ಸಹಜವಾದ)ಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಬಳಕೆ ಶುರು ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಚುರಲಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪದವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದಂದಿನಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡಾ ಬದಲಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವತಾವಾದವು ವಿಷಯದ ವಿವರಣೆ ಹಾಗೂ ವಿಷಯದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ 20ನೆಯ ಶತಮಾನ ಬಂದಾಗ ಇದರ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾನಸಿಕ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಷ್ಯಾದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರು ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವನ್ನು 4 ಲಕ್ಷಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

1. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿರುವುದು
2. ಆಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ವಸ್ತು
3. ಅದರ ತಾಂತ್ರಿಕ ನಿರ್ವಹಣೆ
4. ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ – ಇವು ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ರಷ್ಯಾದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗದ ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ನಂತರ ಏಂಗಲ್ಸ್, ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಣದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನುಷ್ಯನ ಗುಣವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅನುಭವವನ್ನು ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನೊಬ್ಬನು ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೋ ಅದನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇಳಿಸುವುದೇ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ. ಈ ವಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಅದು ವೈಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ ನಿಜದ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯೆ ನಿಜವೆಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮುಗಿದು ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಕೊಂಡಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಯಾವತ್ತೂ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನಿಷೇಧ ಹೇರುವಂತದ್ದಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಏನು ವಿವರಣೆ ಇದೆಯೋ ಆ ವಿವರಣೆ 19ನೇ ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಈ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹಾಜರಾದವು. ಇದು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಮನಸ್ಸಿನ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮಾನಸಿಕ ನಿಜಗಳೇನೇ ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ನಿಜಗಳು. ಜಗತ್ತೂ ಹೌದು ಹೀಗಾಗಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ದಿನದಿನದ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವಗಳು ಮತ್ತು ಹೊರ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಜಗಳು 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಾದವು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಹೊಸ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನೊಬ್ಬರ ಜೀವನಾನುಭವ ಎನ್ನುವುದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವ ಪಡೆಯುವುದು. ಆದರೆ ಇದರಿಂದಾಗಿ ಖಾಸಗಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅನುಭವ ಇವು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ರೂಪವೇ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ತರಹದ ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಸಿದ್ಧ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಸಂವೇದನೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜೀವನ ಅನೇಕ ಸಲ ಅಮೂರ್ತ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಖಾಸಗಿ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಅನು ಸಂಧಿಸುವವರು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವೇದನೆ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವತೆಯೇ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕಂದರವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ

ಲೇಖಕ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದಾಗ ಆ ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯದಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರೇಮಂಡ್ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು 4 ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

1. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆಯುಳ್ಳ ಪರಂಪರೆಗಳು
2. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ವಿವರಣೆಗಳು
3. ಖಾಸಗಿ ವಿವರಣೆಯುಳ್ಳ ಕಾದಂಬರಿಗಳು
4. ಖಾಸಗಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು,

ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಲೇಖಕನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ರೀತಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಎಂಬುದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ವಿವರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಡುವೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೌಶಲ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜವನ್ನು ಲೇಖಕ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವೇದನೆ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಲೇಖಕ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆ ಎನ್ನುವುದು ಲೇಖಕನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಅಥವಾ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಪಂಥಾಹ್ವಾನ ಒಡ್ಡುವ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದೇ ಸದಾ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಪಂಥಾಹ್ವಾನವೆಂದು ರೇಮಂಡ್ ವಿಲಿಯ್ಸಂ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವತೆಯ ವಿವರಣೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದರೆ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ', 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಮತ್ತು 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು': ಇದರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದು ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಕಾದಂಬರಿಯಾದರೆ, 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯು ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮಂಡಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಕ್ರಮಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. "ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಯುವಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ವಾಸ್ತವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವರು. ವಾಸ್ತವ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲೂ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾಸ್ತವ ಮಾರ್ಗವೇ ಅವರ ಹಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವಂಥದು. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇರುವ ನಿಕಟತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಿಚಾರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ಹೊರಗಿನ ಲೋಕದ ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಾಲ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ನಿರೂಪಣೆಯ ಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಬಿಂದು ಇರುವುದು ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಕಾರಂತರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ". (ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ – ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿ ಕಾರಂತ, ೧೯೮೩, ಪು. ೩೪) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾದಿಯಾದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಹೇಳತೊಡಗಿದ ಕಾರಂತರು – ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹುಸಿಯಾದ : ಸುಳ್ಳು : ಕಲ್ಪಿತ ಜಗತ್ತಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಂದಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಪಿತ ಜಗತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಕಾರಂತರು ಅನೇಕ ಸುಲಭವಾದ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಿತ್ತು. ಉಪಾಯದಿಂದಲೇ ಸುಂದರವಾದ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಬಿಡಬಹುದಿತ್ತು. ಅನೇಕ ಜನಪ್ರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ – ಎಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಿತ್ತು. ಬಡವರ ಮನೆಯ ; ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣದ ಹುಡುಗಿ ಶ್ರೀಮಂತರ ಮನೆಯ ಹುಡುಗ ಇಬ್ಬರೂ ಮದುವೆಯಾಗ್ತಾರೆ. ಅವರು ಸುಖವಾಗಿ ಇರ್ತಾರೆ ಅನ್ನುವ ಥರ ಬರೆದು ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಂದು ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡಿಬಿಡಬಹುದಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಉಪಯೋಗವಿತ್ತೆ ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೃಜಿಸಬಹುದಿತ್ತು ಅಷ್ಟೆ !

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಬಗೆಯವಲ್ಲ. ಜೀವನ ಅನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಸುಖವಾದುದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ನಿಲುವುಗಳಿಲ್ಲದ ಪರಿಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸುಖಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬಾ ಖಚಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದೆ. ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಪಲ್ಲಟ ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು ಎಂದು ಅವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಈ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ

ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಸಾಂದರ್ಭಿಕವಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಈಗ ನಾವು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಥವಾ ನಮಗಿರುವ ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೇ ? ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ೧೯೮೦ರ ದಶಕದ ಅನಂತರ ರೂಪಿತವಾದ ವಾಗ್ವಾದಗಳ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸೋಲುತ್ತವೆಯೆಂದು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಬಿಡಬಹುದು. ಈ ತರಹದ ತೀರ್ಮಾನವು ನಮ್ಮನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುವ ಅಪಾಯವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳ ಮುಖೇನ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ; ಸಾಮಾಜಿಕ ; ಆರ್ಥಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡಬಹುದು. ನಮಗೀಗ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಬಹಳ ಸಲೀಸಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ರೂಪಿಸಲು ಬಹಳ ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಶಿವರಾಮಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಈ ಪ್ರಮೇಯದ ಮುಖೇನವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಧಾಟಿ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಜನವಿರೋಧಿಯಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಜನವಿರೋಧಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ – ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಲ್ಲರೂ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು ಮತ್ತು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮೋಸಗಾರರು. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ, ನಮಗೊಂದು ಜಾತಿಯಿದೆ. ಆ ಜಾತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬರೆದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿ ಓದಿ, ಬೇರೆಯವರು ಬರೆದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿ ಓದುವ ಕ್ರಮ. ಅಂದರೆ : ನಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಲೇಖಕರನ್ನು ಓದುವಾಗ ಆ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು, ಬೇರೊಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಲೇಖಕರನ್ನು ಶತೃವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯೂಹವನ್ನು ರಚಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಕಾರಂತರು ಮುಖ್ಯ ಲೇಖಕರಲ್ಲ ; ಅವರದು ವೈದಿಕ ಮನಸ್ಸು ; ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಮುಖ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಲ್ಲ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ತಕರಾರುಗಳು ಈ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿ ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳು

ಇರಬೇಕೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರ 'ಚೋಮನದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ಪ್ರಮುಖವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಚೋಮನದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ಮಾತನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ : ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಚೋಮ ದಲಿತ. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಚೋಮನಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗಮನಿಸದ ಅಂಶವೆಂದರೆ – ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಂದಿರುವುದು ೧೯೩೦ರ ದಶಕದ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನೇ ಅನೇಕರು ಮರೆತಂತಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಇದೇ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ', 'ನಿಸರ್ಗ', 'ಗ್ರಾಮಾಯಣ' ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಿದ್ದವೆಯೇ ? ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಒಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕ. ಅವನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಜರೆಯುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬರಬಾರದು. ಅದರಿಂದ ಉಪಯೋಗವಾದರೂ ಏನು ? ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜರು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. "ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನೇ ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ, ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನೊಳಗಣ ಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸಲಾರದೆ ಹೋಗಿದ್ದರು. ಈಗ ಓದಿದರಂತೂ ಅವರ ಪಾತ್ರಗಳು ಮಹಾ ತಮಾಷೆಯ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ, ವಾಸ್ತವದ ಅರಿವಿಲ್ಲದ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ನಾಡಿನ ದಲಿತರ ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಭೂಮಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ, ಶೋಷಣೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಭಾವನೆಗಳ ಅಬ್ಬರವಿಲ್ಲದೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ಆಡಂಬರವಿಲ್ಲದೆ ಸರಳವಾಗಿ, ಆದರೆ ಅಪಾರ ತೀವ್ರತೆಯಿಂದ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದರು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಆ ಕೃತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸಾರರೂಪೀ ವಿವರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಶೈಲಿಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು" (ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿ ಕಾರಂತ ೧೯೮೩, ಪು. ೧೧–೧೨) ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಲೇಖಕ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಬರೆಯಲಾರ. ಕಾರಂತರು ಚೋಮನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವಾಗಲೇ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಚೋಮನದುಡಿಯಲ್ಲೊಂದು ವಿಶೇಷವಿಲ್ಲ. ಚೋಮನ ಬಾಳ್ವೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಿದ್ದರಲ್ಲವೆ ಅವನ ದುಡಿಯಲ್ಲಿರುವುದು? ಚೋಮ ಹೊಲೆಯರವ, ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದವ".

(ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ.) ೨೦೦೧, ಪು. ೫) ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲೂ ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. "ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾದ ಹೊಲೆಯರ ತಂಡದಲ್ಲಿ ಮೇರ, ಬೈರ, ಅಜಿಲ, ಮಾರಿ – ಎಂದು ನಾಲ್ಕಾರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಮೇರರು ಸಾಗುವಳಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ತೀರಾ ಕೆಳಗಿನವರೆಂದು ಎಣಿಸಲ್ಪಡುವ ಮಾರಿ ಹೊಲೆಯರಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸಮಾಜ ಕೊಡುತ್ತಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ನೆರಳಿನ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಕೂಡದೆನ್ನುವರು ಇದ್ದಾರೆ". ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು – ಈ ಜಾತಿಯ ಹೊಲೆಯನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವನ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಹೇಗಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಲ್ಲ. 'ಚೋಮನದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಂದಿರುವುದು ೧೯೩೩. ಅಂದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ವಿವರಿಸುವುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರ ಭಾರತೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದಾಗ ಹೊಸ ರಾಜ್ಯ ಉದಯವಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಂವಿಧಾನದ ಮಾದರಿಯು ಬೇಕಾಯಿತು. ಆಗ ಅದನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಸಂವಿಧಾನದ ಎದುರು ಆಗ ತಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇದ್ದವು. ಒಂದು ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ನಿರ್ನಾಮ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಚೋಮನದುಡಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಆಸ್ತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ಹಕ್ಕು ಎಂಬ ಪರಿಗಣನೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ರಚನೆಯಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗೂ ಕೃಷಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿತ್ತು. ಕಾರಂತರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಮಾರಿ ಹೊಲೆಯನೊಬ್ಬ ಕೃಷಿಯ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣಲೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವದು. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು – ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ನಿಯಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಜಾತಿಯು ತನ್ನ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದೆ. ಜಾತಿಯೆಂಬುದು ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ – ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದವರ ಮನೋಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಪ್ರಾಯಶಃ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂವಿಧಾನವು ಬಂದಾಗ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡಲು ಟೊಂಕ

ಕಟ್ಟಿತು. ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವೆಂದು ಕರೆಯಿತು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕವೆಂದು, ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದನ್ನು ತುಂಬಾ ಪ್ರಗತಿಪರವೆಂದು ಕರೆಯಲು ತೊಡಗಿದೆವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕಾರಂತರ ಚೋಮನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಸರಳವಾಗಿ ಬಿಡಿಸುವುದು ಉಚಿತವಾಗಲಾರದು. ಹಾಗೂ ಕಾರಂತರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಚೋಮನ ಬಗೆಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವೆಂದು ಕರೆದರೆ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ; ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ; ಮುಸ್ಲಿಂ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಸಮೇತ ಎಲ್ಲವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸನಾತನ ; ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಇವುಗಳು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕಂಡಿವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಉದಯವಾದಾಗ ಅದರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆಯನ್ನು ಒಂದು ಆದ್ಯತೆಯೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿತು. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ 'ಚೋಮನದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ 'ಚೋಮನದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಕೊಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೂ : 'ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ'ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೊಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿತ್ರಕ್ಕೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. 'ಚೋಮನದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಮಾರಿ ಹೊಲೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ: ಜಾತಿ ಯಜಮಾಜಿಕೆಯು ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿನ ಗೌಡರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಇರುವ ಹಾಗೆ!

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾಯಿತು. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕತೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶೂದ್ರರು ಜೀವಂತ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲ ಎಂಬಂಥ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬಹಳ ಬಂದಿವೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ತಲೆಮಾರಿನ ಚಿತ್ರಣವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀ ಕೃತ ಸಂವೇದನೆಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಈ ತರಹದ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವೆಂದರೆ – "ಕೋಟ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಬಲ್ಲವರಿಗಂತು ರಾಮೈತಾಳ ಮತ್ತು ಶೀನಮಯ್ಯರ ಕೋಟ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜ ಕಳೆದ ನೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಿದ ಮೌಲ್ಯಪಲ್ಲಟದ ಸ್ಥಿತಿ. ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗೆ ಊರು ಬಿಟ್ಟು ಪರದೇಶಿಗಳಾಗಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ. ರಾಮೈತಾಳ,

ಶೀನಮಯ್ಯ, ಲಚ್ಚನಂತವರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣ ಪರಂಪರೆ ಅತ್ಯಂತ ಗಾಢವಾಗಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ವಿವರಗಳು ಸಾಂಕೇತಿಕವಲ್ಲ. ಅವು ಕೋಟಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿಗೇ ಸೀಮಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಚೂರು ನೆಲ ತಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರನ್ನು ಸಾಕಲಾರದು ಎಂಬ ಭಯವಾಗಲೀ, ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬೇಡವೆಂಬ ತಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆಯೇ ತಮಗಿರುವ ತಿರಸ್ಕಾರವಾಗಲೀ ಕೋಟ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂದು ನೇಕಾರರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳು ನೇಕಾರರಾಗುವುದು ಬೇಡ ಎನ್ನಿಸಿದೆ. ಗಾಣಿಗರಿಗೆ, ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗರಿಗೆ, ಸಮಗಾರರಿಗೆ ಪರಂಪರಾಗತ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪಿಸಿದ್ದ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಈಗ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಸಾಕಲಾರದು ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದಾಳಿ ಎದುರಿಸಲಾರದೆ ನಾಶವಾಗಿಯೇ ಹೋಗಿವೆ. ಈ ಭಯ, ತಿರಸ್ಕಾರ, ಪರಕೀಯತೆ, ಅವನತಿಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ ; ಕೋಟದ ಭೌಗೋಲಿಕ ಗಡಿಗೂ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ". (ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ, ಅಶೋಕ : ಟಿ.ಪಿ. (ಸಂ.) ೧೯೯೩. ಪು. ೧೨೦-೨೧)[೨] ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿ ಹೀಗಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕುಟುಂಬವೊಂದರ ಏಳು ಬೀಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ತಲೆಮಾರು ಮೂರು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : "ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ತುಸು ದೊಡ್ಡ ಸಾಹಸ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ನನ್ನ ಹಿಂದಿನವು ಇಷ್ಟು ದೊಡ್ಡವರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಹೀಗೂ ಇದೆ - ಇದು ಒಂದೇ ತಲೆಮಾರಿನ ಕತೆಯಲ್ಲ. ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಕತೆ. ೧೮೫೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ತೊಡಗುವ ಈ ಕತೆಯು ೧೯೪೦ರಲ್ಲಿ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಊರಿನ ಬಡತನದ ಬಾಳ್ವೆಯೇ ಕತೆಯ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ, ಈ ಬಾಳ್ವೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈ ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ". ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುವುದು ೧೯೪೦ರಲ್ಲಿ. ೧೯೪೦ ಅಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದ ಸನ್ನಿವೇಶ. ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ರಾಮೈತಾಳರದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಲಚ್ಚನದು ಮತ್ತೊಂದು. ಹಾಗೂ ಮೂರನೆಯ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ ರಾಮನದು ಬೇರೆ. ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ರಾಮೈತಾಳರು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದರೆ

ಅವರ ಮಗನದು ಮತ್ತೊಂದು ಜೀವನ ಕ್ರಮ. ಲಚ್ಚನ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವಾಗ ರಾಮೈತಾಳರು ಒಂದು ತೆರನಾಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ತಾವು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ಅವರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಉದ್ಯೋಗವು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದರಿಂದ ವರಮಾನವೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಉದ್ಯೋಗವೆಂದು ರಾಮೈತಾಳರು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಸಹಜವಾಗಿತ್ತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಭಾರತೀಯ ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಉದ್ದೇಶವಿತ್ತು. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ತಂದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದಾದ ಜನರ ಕೌಶಲವನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆ ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ತರಣೆ'ಗೆ ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಕಾರಂತರು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಅದನ್ನೇ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃ ತಿಯೊಂದು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿತು ಎಂಬುದು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ; ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪೌರೋಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತೋ ಅದೇ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ, ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಜಾತಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಗದಿತ ನಮೂನೆ ನಮೂನೆಗಳಿವೆ. ವರ್ಣಾ ಶ್ರಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ರಾಜನೇ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಧಿಕಾರ-ಬಲ-ರಾಜ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಜೊತೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಆದರೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಅಂಶಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ಬ್ರಿಟೀಶರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳು ಬದಲಾದವು. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ವಿಧಾನದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸರು ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬಾಟಲಿಯಿಂದ ಹೊರಗಡೆಗೆ ಬಂದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯದು", ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಮೀನಿನ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಂಬಂಧವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಅನುಮಾನವು ಈ ಬಗೆಯದು. ಭೂಮಿಯನ್ನು ನಂಬಿ ಯಾವುದೇ ಮಾದರಿಯ

ಲಾಭವಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಕಸುಬನ್ನು ನಂಬಿ ಕೂಡಾ. ಇದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಲಚ್ಚನ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಆಸೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ಮಗ ಲಚ್ಚ ಬೇರೆ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಲಿ ಹಾಗೂ ಮುಂದೆ ಸರಸೋತಿಯು ಮುಂದೆ ಬೇರೊಂದು ಮಗುವನ್ನು ಹಡೆದರೆ ಅವನನ್ನು ವೈದಿಕ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಕಳಿಸಿದರೆ ಸರಿಯೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿಸಿದೆ. ಶಂಕರ ಐಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ರಾಮೈತಾಳರು ಅದೇ ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : "ದೇವರು ಏನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೋ ಅದು ಅಂತು ಊರಿನ ಗುರಿಕಾರರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಶ್ರಾದ್ಧದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅನಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಸಾಕು" ಎಂದರು (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ೨೦೦೧, ಪು. ೧೬೦). ಆದರೆ ಅದೇ ಲಚ್ಚ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ಬಳಿಕ ಜಮೀನಿನ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಗೌರವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅವನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ನೌಕರಿಯು ಯಾವುದನ್ನು ರಾಮೈತಾಳರು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟಿದ್ದರೋ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ, ಅವರ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗೌರವವೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಬೇರೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಆತನ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪರಿವರ್ತನೆ. ಹೊಸದಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣ ಅವನು ತನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ವಿದಾಯಹೇಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಆತನು ಹೇಳಿದ ವಿದಾಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮೂರನೆಯು ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ ರಾಮನ ಆಗಮನದೊಂದಿಗೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ರಾಮೈತಾಳರು ಊರಲ್ಲಿ ಇದ್ದವರು. ಅವರದು ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಮನೋಧರ್ಮ. ಹೆಂಗಸರ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಲಾರದವರು. ಆದರೆ, ಭೂಮಿ : ಪೌರೋಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದವರು. ಅದು ಅರ್ಥ ಹೀನವೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿಸಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ ಲಚ್ಚ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿದಾಯ ಹೇಳಿದವನು. ಮೂರನೆಯ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ ರಾಮನದು ಆಗಮನ. ಹೀಗೆ ವಿದಾಯ ಮತ್ತು ಆಗಮನವೆಂದು ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಊರಿಗೆ ವಿದಾಯ ಮತ್ತು ಊರಿಗೆ ಆಗಮನವೆಂದು ನಡೆಯುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬ : ಅದರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು : ಅದು ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ

ಜನಾಂಗದ ವಿವರಗಳು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧಿಯಾದ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಎರಡು ಪರಿಕರಗಳೆಂದರೆ – ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯದು ಜಾತಿ. ಈ ಎರಡು ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಹಳ ಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿಫಲ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಡಲಿನ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ 'ಯ ಕಥಾನಾಯಕ ರಾಮ, ಕಥಾ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಕಡಲಿನಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿ, ಕಡಲಿನ ಒಡನಾಡವೇ ಜೀವನದ ದಾಟಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಗ್ಯೂ, ಅವನು ಕಡಲನ್ನು ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ – ಅಂದರೆ ಅದರ ನೀರಿನೊಂದಿಗೆ ಚೆಲ್ಲಾಟವನ್ನಾಗಲೀ, ಅದರ ತೆರೆಗಳಿಗೆ ಆಟವಾಡುವುದಾಗಲೀ, ಮೀಯುವುದಾಗಲೀ, ಈಜುವುದನ್ನಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಯುವುದಾಗಲೀ, ಸವಾರಿಮಾಡುವುದಾಗಲೀ – ಈ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ಸ್ಪರ್ಶ ಸಂಬಂಧವೊಂದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಜ ರಾಮೈತಾಳ ಕಡಲು ಹಾಯ್ದು, ಈಜಿ, ವೈದಿಕ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತಾಯಿ ನಾಗವೇಣಿ ಕಡಲಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಸತ್ತು ಬದುಕುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಕಡಲ ಕನಸುಗಾರ, ಕಡಲೊಡನಾಡಿ, ಕಡಲ ದಾರ್ಶನಿಯಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಮ ನೀರಿಗಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಾಗ ಕಡಲು ಹೇಗೆ ಒಂದು ುಜಜಚಿ ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿಯೇ ವ್ಯಂಜಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದಾಗಲೀ, ಅನುಭವ ನಿಜವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಪರ್ಶ ದಿವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಲ್ಲ, ಕಾರಂತರು ನೀರಿಗಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ನೀರಿಗಿಳಿದರೆ ಸಾವು, ನಾಗವೇಣಿಗಾದಂತೆ ಅಥವಾ ಸಾವಿನ ಬಾಳು, ರಾಮೈತಾಳನ ವೈದಿಕ್ಯ (ಶ್ರಾದ್ಧ ಜೀವನ) ದಂತೆ" (ಪೋಲಂಕಿ ರಾಮಮೂರ್ತಿ – ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿ ಕಾರಂತ, ಪು. ೯೩–೯೪) ಪೋಲಂಕಿ ರಾಮಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಬದುಕು ಇಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ನಿಲುವು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸಮಂಜಸವಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಒಡಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯೆನ್ನುವುದು ಸಂಪತ್ತಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿತ್ತು. ಇದರ ನಿಯಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬ್ರಿಟೀಶರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಮೀನಿನ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು 'ಕಿರುಗಣರಾಜ್ಯ' (Little Republic) ಎಂದು ಬ್ರಿಟೀಶರು ಕರೆದರು. ಈ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರಮುಖವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿತ್ತು. ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೂರು ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಸಿದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲುಗೊಂಡ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಇದೆ.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬವೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುತ್ತ ಉಳಿದ ಜನಾಂಗಗಳ ವಿವರಗಳು ಬರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ವಿವರಿಸಿ, ಇದೊಂದು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಹೂಡಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟೊಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ? ಇದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕಾರಂತರು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಅದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ಕರಿಯುವುದು ಸಾಧುವಾದುದಲ್ಲ. 'ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಅರ್ಥ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು – ಜಾತಿಯು ಪ್ರಗತಿಗೆ ಅಡ್ಡಬರಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧಿಯಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಗೂ ಮತ್ತು ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಜನಿಕೊಠಾರಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಾಸ್ತವವೆನ್ನುವುದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣ ಗೊಳಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವರ್ಣವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇರುವ ತರ್ಕವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಜಾತಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಕತೆಯು ನನ್ನ ಅಜ್ಜಿಯ ಕಾಲದಿಂದ ತೊಡಗುವ ಚಿತ್ರವು, ಕಾಲಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನನ್ನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನವರು ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಸಂತೋಷಪಡಲಿಲ್ಲ. ಕಡಲಿನೊಡನೆ, ನದಿಯೊಡ್ನನೆ ಸೆಣಸಾಡಿ, ತಮ್ಮ ನೆಲಕ್ಕೆ ಬೆವರನ್ನು ಸುರಿಸಿ ಅನ್ನಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಆಗ ತುಂಬಿದ ಬಡತನ ಅವರದು. ಬಡತನದ ಜಂಜಾಟವನ್ನು ಮರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ದಾರಿ – ವಿಧಿಯ ವಿಲಾಸದಲ್ಲಿ ನಂಬುಗೆ. . . . . . . ಎರಡನೆಯ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ, ಜನಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಗಾಳಿ ಬೀಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಗುಂಪು ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪರ ಊರುಗಳನ್ನು ಸೇರಿ, ಹೋಟೆಲ್‌ಗಳನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿ, ಊರಿಗೆ ಹಣ ತರತೊಡಗುತ್ತದೆ...... ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಲಚ್ಚನಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪೇಟೆಯ ಮೋಹಕ್ಕೆ ಬಲಿಬಿದ್ದು, ಹೊಸ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ತಲೆಕೆಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಪಾಲಿಗೂ ನಿಸರ್ಗವು ಜಡವಸ್ತುವೇ. ಮೂರನೆಯ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರುದ್ಯೋಗದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಅಶಾಂತಿ ತಲೆದೋರುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲಾ ರಾಮನಂತ ಹುಡುಗನನ್ನು ಕುಣಿಸುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಗೆ ನಿರಾಶೆಯಿಂದ ಆತ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಮುಖ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲೂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪಾಡು ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ; ದುಡಿಯುವುದು ಮತ್ತು ದಣಿಯುವುದು" (ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು, ೧೯೭೮, ಪು. ೨೨೨). ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು. ಕುಟುಂಬದ ಮುಖಾಂತರ ಹೊರಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಉತ್ಕರ್ಷ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯು ಎಷ್ಟು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪಲ್ಲಟವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಮೈತಾಳ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವನು. ಈ ತರಹದ ಕುಲಕಸುಬನ್ನು ಅವನು ಸಹಜವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವನು. ತಾನು ವೈದಿಕನಾಗಿದ್ದೇನೆ – ಪುರೋಹಿತಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೋ, ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಈ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳು ಉಪಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು. ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ

ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವನಾದ ರಾಮೈತಾಳ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ ಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಕುಲಧರ್ಮವು ಅವನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಜಾತಿ-ಕುಲಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವನನ್ನು ಜೀವವಿರೋಧಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಮುಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹದೂ ಹೌದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೇಲುಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ರಾಮೈತಾಳ ಉಗ್ರವಾದಿಯಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಮೇಲುಜಾತಿಯವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು ಹಾಗೂ ಮೇಲುಜಾತಿಯವರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾತಿಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಉಗ್ರವಾದಿಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. (Rajani Kothari) ಹಾಗೂ ರಾಮೈತಾಳನು ವೈದಿಕ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅವನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಜವೂ ಹೌದು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ ರಾಮೈತಾಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಾದಿಯಲ್ಲ. ಈ ತರಹದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪ್ರಭಾವವು ಅವನ ಮೊಮ್ಮಗ ರಾಮನ ಮೇಲೆ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಭಾರತದ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಹಾಗೂ ಅದೇ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಭಾರತದ ಏಕತೆಗೆ ಅಪಾಯತರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹಾಗಲೂ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ; ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಯುಗದ ಪೂರ್ವವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯೆಂಬುದು ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧತೆ ಇದೆ. ಹಾಗೂ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಭಾರತವು ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಗುಣಗಳಿವೆ ಹಾಗೂ ಅವಗುಣಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಜಾತಿಯೆಂಬುದು ಅದರದೇ ಆದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ – ರಾಮೈತಾಳ ಅವನದೇ ಆದ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಜೀವನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಜೀವನ ಧರ್ಮವು ಲಚ್ಚನದಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಊರೂರು ಅಲೆಯುತ್ತಾ ಖಾಸಗಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಆತ ಹುಸಿಯಾಗಿ ಬಾಳುತ್ತಾನೆ. ಮೂರನೇ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ ರಾಮನದು ಒಂದು ಜೀವನಾದರ್ಶ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಜೀವ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಅವನು ನಿರುತ್ಸಾಹಗೊಂಡುದು ಅವನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ತಂದಿತು ಎಂದೇ

ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯು ವೈಚಾರಿಕ ಮಾದರಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೊರತಾಗಿ ನಿಂತವರು ಸರಸೋತಿ, ಪಾರೋತಿಯಂಥವರು. ಆದುದರಿಂದಲೇ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ' ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವು ದೊರೆತಿದೆ.

ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಮಹತ್ವದ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟರು. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಮೇಲೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರ ; ಜೀವನೋಪಾಯದ ದುಡಿಮೆ ; ಅದರ ಕಷ್ಟಗಳು ; ಗಂಡ – ಹೆಂಡಿರ ನಡುವಣ ವಿರಸ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಗಮನಿಸುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಮುಖಗಳು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೇವಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲ – ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಮುಖ ಕೂಡಾ ಇದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಲೂಶಿಯನ್ ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. (ವಿವರಗೆಳಿಗೆ ನೋಡಿ: Introduction to the Problems of a Sociology of the Novel - 1975. Lucien Goldman. p. 3.).

೨. 'ಇಂದುಲೇಖಾ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಬಿ.ಪಿ. ಇಂದುಮೆನನ್ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಒಂದನೆಯದಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಓದಬೇಕೆಂದು ನನ್ನ ಮಡದಿ ಹಲವು ಸರ್ತಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರದ ಕುರಿತು ಮಲೆಯಾಳದ ಓದುಗರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ನನ್ನ ಬಯಕೆ...... ನಮ್ಮ ನಾಯರ್ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಲಭಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಗಳಿಸಬಹುದಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ನನ್ನ ಮಲೆಯಾಳ ಸಹೋದರರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆ".

೩. ಕುವೆಂಪುರವರ 'ಅನಿಕೇತನ', 'ವಿಶ್ವಮಾನವ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

೪. ಈ ರೀತಿಯ ವಾದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಮೂಲಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಕಟವಾದುದು ೧೯೩೩ರಲ್ಲಿ. ಚೋಮ ಒಬ್ಬ ಜೀತದಾಳು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಭೂ ಒಡೆತನದ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ಬಡ್ಡಿಸಾಲದ ಕತೆಯಿದೆ. ಕಾರಂತರೇ ಹೇಳುವಂತೆ,

"ನನ್ನ ಗ್ರಾಮ ಜೀವನದ ಸುತ್ತಾಟದಲ್ಲಿ ಹತ್ತಾರು ಹೊಲೆಯರ ಮನೆಗಳನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೆ. ಅವರ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ನೋಡಿದ್ದೆ. ಆವರ ಹುಟ್ಟೂರುಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು – ಶ್ರಮಿಸುವ ಕಾಫಿ ತೋಟಗಳಿಗೂ ಹೋಗಿ ಬಂದಿದ್ದೆ. ಆದನ್ನೇ ಐದು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ 'ಚೋಮನದುಡಿ'ಯ ರೂಪಕೊಟ್ಟು, ಬರೆದುಮುಗಿಸಿದೆ". (ಹುಚ್ಚುಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು).

೫. ಈ ಕುರಿತು ಟೆರಿಈಗಲ್‌ಟನ್ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ.
ನೋಡಿ : Idea of Common Culture - The Eagleton Reader. Stephen Regan. (Ed.) p. ೧೦೪.)

೬. ರೇಮಂಡ್ ವಿಲಿಯಮ್ಸ್ –ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ:

೭. ವಾಸ್ತವವಾದವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಲ್ಲ.

೮. ವಾಸ್ತವವಾದ ಅನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಪದ.

೯. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯು ಬೆಳೆದುಬಂದ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

೧೦. ವಾಸ್ತವವಾದ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.
(The Long Revolution. ೧೯೬೧. p. ೨೭೪.)

೧. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ರೇಮಂಡ್ ವಿಲಿಯಮ್ಸ್. ೧೯೬೧. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪು. ೨೮೧.

೨. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಓದಬಾರದ ರೂಪವೆಂದೇ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪಟ್ಟವಿತ್ತು. ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಿದರೆ ಹಾಳಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನೇ ಅನೇಕ ಕಾಲ ನಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಿಳೆಯರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಬಾರದೆಂದೇ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರಂತರು ಈ ರೂಪವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬರೆದುದು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕೆಲಸವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

೩. ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ, ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮೌಲ್ಯವು ನಂಬಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ನೇರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ನಂಬುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ 'ವ್ಯಕ್ತಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥಬಂತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಗೆ ವಿಶೇಷತೆಯ ಅರ್ಥಬಂತು. ಎರಿಕ್‌ಫ್ರಂನಂಥ ಚಿಂತಕರು ಕಸುಬಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು (Raymond Williams. ೧೯೬೧. p. ೭೩–೭೫).

೪. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಆನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗಮನಿಸುವಂಥ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೂ ಈ ರೀತಿಯ ಕುತೂಹಲ ಮೂಲತಃ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಕುತೂಹಲ ಮಾತ್ರ. ವಸಾಹತು ಅನುಭವದ ಅನಂತರದ ಬಹುತೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿನ್ಯಾಸದ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

೫. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

೬. ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ರ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿಯು ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು 'ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಉದ್ಯೋಗ ' ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಆಗಿನ ಹೊಸ ಉದ್ಯೋಗದ ಕಲ್ಪನೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಲಕಸುಬನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಉದಾ : ಕೃಷಿ. ಈ ರೀತಿಯ

ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಸ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವರು ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಖಾಲಿ ಅವಕಾಶ ' (space) ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. 'ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ', 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲದವು ಒಂದೇ.

ಗ್ರಂಥಋಣ

೧. ಅಶೋಕ, ಟಿ.ಪಿ. ೧೯೯೩. ಶಿವರಾಮಕಾರಂತ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೨. ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ.) ೧೯೯೨. ಶಿವರಾಮಕಾರಂತ ವಾಙ್ಮಯ ವೃತ್ತಾಂತ.
ಎಸ್. ಬಿ. ಎಸ್. ಪಬ್ಲಿಷರ್ಸ್ ಡಿಸ್ಟ್ರಿಬ್ಯೂಟರ್ಸ್,
ಬೆಂಗಳೂರು- ೧.

3. Ranajith Guha, 1982. Subaltern Studies, Vol. 1.

4. Franth Fanon. Wretehed of Earth

5. Partha Chatterjee, 1986. Nationalist Thought and The Colonial World.
Oxford University Press.

6. Raymond Williams, 1961. The Long Revolution.
Chatto or Windus - London.

7. Bakthin; M.M. The Dialogic imagination
University of Texas Press, Austin.

8. Michael Foucault, 1970. order of Things
Tavistock Publications.

9. Gauri Vishwanathan, 1989. The Masks of Conquest
Faber and Faber, London.

10. Lucien Goldmann, 1975. Towards a Sociology of the Novel.
Tavistock Publications.

11. Terry Eagleton, 1989. Raymong Williams.
Polite Press.

12. Fredric Jameson, 1974. Marxism and Form.
Primaton University Press.

13. Stephen Regan. The Eagleton Reader
Blackwell Publishers.



೩. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ನಾವು ಒಪ್ಪಲಿ ಅಥವಾ ಬಿಡಲಿ – ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ವೆ, ಮೊದಲ ಪುಟದ ಮೊದಲ ಪದವೇ ನಮಗೆ ಪ್ರವೇಶದ ಹಾದಿ ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯ ಪುಟದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲುಗಳು ಮುಕ್ತಾಯದ ಮುಚ್ಚಿದ ಬಾಗಿಲುಗಳು. ಪ್ರಾರಂಭ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ನಡುವೆ ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಜಗತ್ತು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕತೆಯೋ, ಕಾದಂಬರಿಯೋ ; ನಾಟಕವೋ ಆದರೆ ಘಟನೆ ; ಕ್ರಿಯೆ ; ಪ್ರದೇಶ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೇ ಒಂದು ಜಗತ್ತು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನೂ ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ : ಒಂದನೆಯದಾಗಿ, ಕಲಾಕೃತಿಯು ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ? ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ರಚನೆ ; ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆ, ಅದರ ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ? ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಅವನ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನಾನುಭವ ಮತ್ತು ಅವನು ರಚಿಸಿದ ಕೃತಿಗೆ ಯಾವ ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ? ಆದರೆ, ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟದಾಯಕ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೂ ಲೇಖಕನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಮಗುವಿನ ಸಂಬಂಧವೆಂದೋ ; ಲೇಖಕನ ಒಟ್ಟು ಅನುಭವವೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದೋ ಹೇಳುವುದು ತುಂಬಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಲಾಕೃತಿಯ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನೈಜವಾದ ಜಗತ್ತು ಎರಡೂ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರೆಯ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ದೈನಂದಿನ ಜಗತ್ತು ಹೇಳುವ ತರ್ಕಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕೊಂಡಿಗಳಿವೆ. ದೈನಂದಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ

ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿಲ್ಲ. ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಮುಗಿಸಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ದಿನಂದಿನದ ಬದುಕಿಗೆ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ವಾಹಕಗಳಿವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಂತೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಮಾತು. ಆದರೆ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಕತೆಯನ್ನೊ ; ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನೋ ; ನಾಟಕವನ್ನೋ ಓದತೊಡಗಿದರೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಾಯಗಳಿವೆ. ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಭಾಷೆಯೆಂಬ ವಾಹಕದಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತರೂಪಗೊಳ್ಳೂವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಸಮಾಜ ; ಜಗತ್ತು ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಬರುವಾಗ 'ಸೋಸಿದ ಪಠ್ಯ 'ವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳೂತ್ತದೆ. ಬರಹ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಳಿವ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯವೆಂದೋ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಠ್ಯವೆಂದೋ ಕರೆಯುವಾಗ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹದ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಅದು ಸಮಾಜದ ಭಾಗಶಃ ಚರ್ಚೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸಮಾಜದ ಚರ್ಚೆಯ ಭಾಗವಲ್ಲ ; ಸಂಪೂರ್ಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಓದುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭಿನ್ನಸ್ತರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ರೇಮಾಂಡ್‌ವಿಲಿಯಮ್ಸ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾ ಮೂರು ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣವಿರುವುದುನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. (೧೯೬೧. The Long Revolution, ಪುಟ ೪೧).

೧. ಆದರ್ಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿ : ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಒಂದು ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ.

೨. ದಾಖಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ : ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳ ; ಕಲಾವಿದರ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅನಭವಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲುಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ : ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಇದು ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ದಿನಂದಿನ ಜೀವನದ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ : ಅದರ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಇದರ ನಿರ್ವಚನ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ನಾವು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಮಾಜವೆನ್ನುವುದರ ಬದಲಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆದು ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯ'ಗಳೆಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಠ್ಯವೆನ್ನುವುದರ ಬದಲಿಗೆ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಅಷ್ಟೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಭಾರ ದೊಡ್ಡದು. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕನಾಗಿ ಬರೆಯದ ಲೇಖಕನನ್ನು ವೈರಿಬಣದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ಕೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಯಾವ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವನ ಆಯ್ಕೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಕಟವಾದುದು ೧೯೨೪ ರಲ್ಲಿ. (ವಿಚಿತ್ರ ಕೂಟ). ಅವರ ಕೊನೆಯ ಕಾದಂಬರಿ 'ನಷ್ಟದಿಗ್ಗಜಗಳು' ಪ್ರಕಟವಾದುದು ೧೯೮೩ ರಲ್ಲಿ. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ೫೯ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದೇ ನಮೂನೆಯವಲ್ಲ. 'ವಿಚಿತ್ರ ಕೂಟ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಪತ್ತೇದಾರಿ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿ. ಪತ್ತೇದಾರಿ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಕಾರಂತರು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದಿಯ ಕಡೆಗೆ ಒಲಿದರು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಅನಂತರ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದರು. ಪತ್ತೇದಾರಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಪತ್ತೇದಾರಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಈಗ ನಾವು ಹೇಳುವ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯ' ವೆಂಬ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಪತ್ತೇದಾರಿ ಕಾದಂಬರಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ; ಅಲ್ಲಿಂದ ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿರುವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ವಿಶೇಷದ್ದು ಮತ್ತು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೆ : ಒಮ್ಮೆ ಯಕ್ಷಗಾನ : ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ವಿಜ್ಞಾನ ; ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಕಾದಂಬರಿ – ಹೀಗೆ ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹೋದರು. ಅವರ

ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೂ, 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನೇಮಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಭೂತ ಕೋಲದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ತರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳು ಕುಣಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ವಿಸ್ಮಯವು ಕೂಡಾ ಇದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಅವರ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯೂರೋಪಿನ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಇರುವ ; ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಪರ್ಕವೂ ಇಲ್ಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಯೂರೋಪಿನ ಕೇಂದ್ರದ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಹಾಗೂ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವವರೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪ್ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ವಕ್ತಾರರಾದ ಪಾದ್ರಿಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಪಾದ್ರಿಗಳ ಗಮನ ಕೆಳಜಾತಿಯವರ ಮೇಲಿದೆ. ಅವರು ಆಸ್ತಿಯ ಆಸೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಾರೆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಭೂ ಹಿಡುವಳಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂವಿಧಾನವು ಬಂದಾಗ ಅದರ ಎದುರು ಕೂಡಾ ಇದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇದುವೆ ; ಅದು ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿನಾಶ ಹಾಗೂ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕು. ಕಾರಂತರ ಚೋಮನ ದುಡಿ ಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿವರ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಳನಾಡಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಜಾತಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮೇಲುಸ್ತರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಿಜಾಪುರದಲ್ಲಿಯೋ ; ಮಂಡ್ಯದಲ್ಲಿಯೋ ನಡೆದಿದ್ದರೆ ಏನಾಗುತ್ತಿತ್ತು ? ಸಂಕಪ್ಪಯಯ್ಯನ ಬದಲು ಯಾರಿರುತ್ತಿದ್ದರು ? ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿಯೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಊಳಿಗದ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ. ಚೋಮನಿಗೆ ಭೂಮಿಯು ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದರ ಉಳುಮೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಭೂಮಿಯೆನ್ನುವುದು ಸಂಪತ್ತಿನ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭೂಯಜಮಾನಿಕಯ ಚಹರೆಗಳು ; ಅದರ ಕಾನೂನುಗಳು ಬದಲಾದವು. ಕಾರಂತರು ಚೋಮನ ದುಡಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು.

ಅದುವೇ ಕಾರಂತರ ಸಮೀಕ್ಷೆ (೧೯೫೬) ಒಂಟಿದನಿ (೧೯೬೬) ಯಂಥಾ ಕಾಂದಬರಿಗಳು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ; ಅದೇ ಊರು, ಅದೇ ಮಠ (೧೯೭೭) ಕಾದಂಬರಿಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಕುರಿತು ತನ್ನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ ; ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕದ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ವಿವಿಧ ಆಶಯಗಳಿವೆ ; ಆಕೃತಿಗಳಿವೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜಗತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯರದ್ದು. ಕಾರಂತರು ಪೌರಾಣಿಕ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗೊಳಿಸಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದುರಿಂದಲೇ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅತಿಮಾನುಷ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರು ದೇವುಡು, ಗಳಗನಾಥ ರ ಹತ್ತಿರವಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತಷ್ಟೆ ?. ಕಾರಂತರೂ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಕುರಿತೇ ಬರೆಯುತ್ತಲೇ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಗವಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎರಡು ದಾರಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ : ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಸತ್ಯಗಳೇನು ಎಂಬುದರ ಹುಡುಕಾಟ. ಗಾಂಧೀವಾದವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವೆಂದು ಕೇಳುವ 'ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಲೀ 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜೀವನದ ಆದರ್ಶದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬದುಕಲು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ ಬೇಕು ; ಆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವ ಉಪಾಯವೂ ಜೀವಜಗತ್ತಿನ ಮಾರ್ಗ ವೆಂದು ಹೇಳುವ ಜಗದೋದ್ಧಾರ.... ನಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತವೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರದೇಶಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಡೆನುಡಿಗಳು ಒಂದೇ ಬಗೆಯವು ಅಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪ್ರದೇಶಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತವೆ : ಒಂದು ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಯ ಸುತ್ತುಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶ. ಇನ್ನೊಂದು ಉಡುಪಿ : ಕುಂದಾಪುರದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶ. ಹಾಗೂ ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಈ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಮುಂಬಾಯಿ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ; ಸಾರಸ್ವತರು ; ಬಂಟರು ; ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಕೊರಗರು ; ಮಿರರು ಮುಂತಾದವರು ಹೆಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಭೂಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸವಲತ್ತನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವರು. ಸಾರಸ್ವತರು ವ್ಯಾಪರೋದ್ದಿಮೆಗಳಿಗೆ ಹೆಸರಾದವರು. ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳು ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಯ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಕೇಂದ್ರವಿರುವುದು – ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ;. ಕುಡಿಯರ ಕೂಡು, ಚೋಮನ ದುಡಿ, ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ (ಕೊಡಗು – ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ) ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ, ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಡನ್ನು ಮಣಿಸುವ ; ನಿಸರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಸೆಣಸಾಡುವ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿಯೂ ಈ ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಗೂ ಕಡಲಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಯ ಸುತ್ತು ಮುತ್ತು ಇರುವ ಹವ್ಯಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೃಷಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿದ ಕೈ. ಈಗಲೂ ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಯ ಸುತ್ತು ಮುತ್ತು ಹವ್ಯಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಗುಡ್ಡಗಳನ್ನು ಕಡಿದು ಸಮತಟ್ಟುಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆ ನೆಟ್ಟುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಹವ್ಯಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ಉನ್ನತ ದರ್ಜೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದರು. ಅರಸು ಭೂಮಸೂದೆ ಕಾಯಿದೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಮನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಒತ್ತು-ಒತ್ತಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂ ಹಿಡುವಳಿಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂಟಿಯಾದ ಮನೆಗಳು. ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳು ಏನಾಗಿವೆ ? ಏನಾಗುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಅತ್ಯಂತ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು. ಅದು ಅವರ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಸುಖಿಗಳಲ್ಲ ; ಕೆಳಜಾತಿಯವರೂ ಸುಖಿಗಳಲ್ಲ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಬಿಗಿಯೊಂದು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ

ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿ. ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೊಸದೊಂದು ಮೌಲ್ಯವು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗುತ್ತಿವೆ. ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ವೆಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಟ್ಟರು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಆಯ್ಕೆಗಳಿದ್ದವು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರದೇಶವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ಕುಂದಾಪುರ ; ಬಾರಕೂರು ; ಉಡುಪಿ ಸೀಮೆಗಳಲ್ಲಿ. 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ–ನರಕ' ದ ಶೀರೂರು, 'ಇನ್ನೊಂದೇ ದಾರಿ'ಯ ಗಿಳಿಯಾರು; 'ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ'ಯಲ್ಲಿನ ಬಸರೂರು ; ಉಕ್ಕಿದ ನೊರೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಾವರದ ಹತ್ತಿರದ ಬಿಲ್ಲಾಡಿ ; ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಡುಪಿ ...... ಹೀಗೆ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು : ಬಂಟರು : ಸಾರಸ್ವತರು : ಮೊಗವೀರರು : ಹಾಗೂ ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಮುಖ್ಯ. ಗದ್ದೆಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು. ಕಾಡು ಕಡಿಯುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಕಡಲು ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರಿಗೆ ಕಡಲು ತುಂಬಾ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿರುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಉಪಪಂಗಡವಾದ ಹವ್ಯಕರು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಜಾತಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಉಪಪಂಗಡದವರಾದ ಇತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು. ಇಲ್ಲಿಯ ಬಂಟ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಹಿಡುವಳಿಯಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರದು ತುಂಡು ಭೂಮಿ. ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಯವರನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇವರು ಅವರಷ್ಟು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬಲಿಷ್ಠರಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಕಂಡವರಲ್ಲ.

'ಬತ್ತದ ತೊರೆ', 'ಇದ್ದರೂ ಚಿಂತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಮುಂಬೈ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದವರು ಊರಿನಲ್ಲಿ ಸೋತುಬಂದವರು. ಹೊಸ ಕೆಲಸ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬಂದವರು. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ: ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರದೇಶ ನೇರವಾಗಿ ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಧಾರವಾಡ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರದೇಶ. ಆದರೆ ಕಾರಂತ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರದೇಶವಂಬುದು ಮೂರು ಬಗೆಯ ಕ್ರಿಯಾಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಕಾಡು ; ಸಮಾಜ ; ನಗರದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಹರಳುಗಟ್ಟಿವೆಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ : ಮನುಷ್ಯನ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಇವು ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಕಲಾಜೀವನದ ಸಾರ್ಥಕತೆಯ ಕುರಿತ 'ಮೊಗ ಪಡೆದ ಮನ' ಬಾಳಿನ ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವ 'ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಬದುಕಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವ 'ಜಗದೋದ್ಧಾರ....ನಾ' ದೇವರು ಧರ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಆಳ-ನಿರಾಳ ಬಾಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕು. ಬಾಳದೆ ಹೋದರೆ ಬೋಳುಮಾತಾದೀತು ಎನ್ನುವ 'ಇನ್ನೊಂದೇ ದಾರಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಮನುಷ್ಯ-ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಹೇಗಿರಬೇಕು ? ಯಾವುದು ನ್ಯಾಯವು ಸಮ್ಮತವೂ ಆದ ಬಾಳಿನ ಕ್ರಮ ಎಂಬುದರ ಶೋಧನೆಯು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅನೈತಿಕವೆಂಬುದರ ವಿವರಣೆಯು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನೈತಿಕತೆಯು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು; ಅದರ ನೈತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಆಯಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವುಗಳಾಗಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎತ್ತುವ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನೈತಿಕ ನಿಲುವು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಘನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಗಮನಾರ್ಹ. ವಿಘಟಿತ ಕುಟುಂಬಗಳು ; ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೈತಿಕತೆ; ಮನುಷ್ಯ ತಾನಾಗಿಯೇ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಹಂಬಲ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬಂಥ ಧೋರಣೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೈತಿಕತೆಯು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು ಜೀವನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ. ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಪರಿಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ, ನಡವಳಿಕೆಗಳು ಸರಿಯೇ, ತಪ್ಪೇ ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ಕೂಡಾ ಜೀವನದ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ. ಕಾರಂತರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಈ ಸರಿ ತಪ್ಪುಗಳ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಘನತೆ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕೊಡುವ ಒತ್ತು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಲಚ್ಚ ನೈತಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಪ್ರಕಾರ ಅವನು ಅಡ್ಡದಾರಿ ಹಿಡಿದವನು. ಅಡ್ಡ ದಾರಿ ಹಿಡಿದವನ ಬದುಕು ಸುಖವಾದುದಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ದುರಂತರ ಛಾಯೆಯಿದೆ. 'ಹೆತ್ತಳಾತಾಯಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ

ಕುಸುಮೆಯೂ ಕೂಡಾ ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಜೀವನದ ದಾರಿಯಿಂದಾಗಿ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸರಿ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ? ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸರಿ ಅಥವಾ ತಪ್ಪುಗಳು ಒಂದೋ ನಾಯಕನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಅವನನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸರಿ ತಪ್ಪುಗಳ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತವೆ. ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದದಂತೆ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣದ ನಿಲುವುಗಳು ಕೂಡಾ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿಯರ ಪಾತ್ರಗಳು ತುಂಬಾ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಆ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಹೌದು. ಆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಪಾತ್ರಗಳು ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನೇ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಆಗಿರುವುದಂತೂ ನಿಜ. ತುಂಬಾ ಸುರುಳೀತವಾಗಿ ಮಂಡನೆಯಾದ ಪಾತ್ರಗಳಂತೂ ಅಲ್ಲ ಹಾಗೆಯೇ ನಾಗವೇಣಿಯೂ ಕೂಡಾ. ಅಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯ ತನಕ ಈ ಪಾತ್ರಗಳೇ ಬರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ವಸ್ತುನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕರಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಮಾತ್ರ. ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಇವುಗಳು ತುಂಬಾ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕಷ್ಟಸಹಿಷ್ಣುಗಳು. ತಾಳ್ಮೆಯವರು. ಅಂದರೆ : ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಪ್ರಧಾನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ತನವು ಶಾಪವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅವರಿಗಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೊಂದು ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಗೃಹ ಕೃತ್ಯವೂ ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು ಅವರಿಗಿದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಒಳಗಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಗಟ್ಟಿ ಚಿತ್ರಣವು ಯಾಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು. ಇವರು ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಗಟ್ಟಿಗಿತ್ತಿಯರು ; ತಮ್ಮ ಅದೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ವಿಧಿಗಾಗಿ ಶಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಜೀವನವನ್ನು ಎದುರಿಸುವವರು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದುವೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಧೋರಣೆಯು ಭಿನ್ನ. ತುಂಬಾ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಹಿಂದೂ – ವೈದಿಕ

ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಬಂದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯದು. ವಿದ್ಯಾವಂತ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಂತ ಸ್ವಾತಂತ್ರವೇನೆನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಆಸಕ್ತಿ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನ. ಕುಟುಂಬವು ಒಡೆಯುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. 'ಹೆತ್ತಳಾತಾಯಿ', 'ಮುಗಿದ ಯುದ್ಧ', 'ಕರುಳಿನ ಕರೆ', 'ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು' – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇದರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಮದುವೆಯಾಚೆಗಿನ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲವೂ ಅನೈತಿಕವೆಂಬಂಥ ನಿಲುವು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಅನೈತಿಕವೆಂಬದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆ ಮಾತ್ರ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳ ಹಾಗೂ ಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಆ ಸಂಬಂಧಗಳು ನೈತಿಕ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರು ಕೂಡಾ ಈ ಬಗೆಯ ನೈತಿಕ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಮ ಊರಿಗೆ ಬರುವುದು. ರಾಮೈತಾಳರ ನಿಧಿಯ ಪ್ರಸಂಗ, ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರ ಊರಿಗೆ ಬರುವುದು – ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಟಕೀಯ ಗುಣವಿರುವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ನಾಟಕ – ಎರಡರ ಗುಣಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದ ಹೆಂಗಸರು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ತಮ್ಮ ಗೃಹ ಕೃತ್ಯದ ಮುಖೇನ. ಕಾರಂತರ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದು ಗಂಡು – ಹೆಣ್ಣಿನದು. ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂಚೂರು ಗೌರವವಿಲ್ಲದ ರಾಮೈತಾಳ : ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದಲೇ ಪರಕೀಯವಾದ ಲಚ್ಚ, ಒಬ್ಬ ಆದರ್ಶವಾದಿ, ಉಪ್ಪಿನ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಸೋತು ಸುಣ್ಣವಾದ ರಾಮ – ಇವರು ಒಂದೊಂದು ನೆಲೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಚ್ಚ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದವನು. ಅವನು ಕೊನೆಗೂ ಪರಕೀಯ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಬಿಂಬಗಳು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ, ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿ ; ನಾಗವೇಣಿಯರು

ಊರಿಗೆ ಪರಕೀಯರಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತು ಗೊತ್ತೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಅರಿವೂ ಅವರಿಗಿಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಕುಟುಂಬದ ಜೊತೆಗೆ ಅವರಿಗಿರುವುದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ. ಸಾಮಾಜಿಕ ; ಹಾಗೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕ್ರಮಗಳಿವು. ಲಚ್ಚನು ಸರಿಯಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕು ಇಲ್ಲ. ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತವೇ; ಸ್ವಯಾರ್ಜಿತವೋ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ನಾಗವೇಣಿಯ ಹೆಸರಿಗೆ ರಾಮೈತಾಳರು ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಲ್ಲು ಬರೆಯುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನ್ಯಾಯ ಕಾನೂನಿನ ವಿಚಾರ. ಆದರೆ, ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ಪಿತೃಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿ. ಗಂಡಸರು ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನವರು. ಸ್ತ್ರೀ ಯರು ಮನೆಯ ಒಳಗಿನವರು. ಪುರುಷರು ಪಿತೃಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ದ್ಯೋತಕ. ನೇರ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಗುಣವುಳ್ಳವರು. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪರೋಕ್ಷ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಸಮರ್ಥರು. ಮನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ; ಆಸ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೇರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಲಾರರು. ಮನೆಯ ಆಗು–ಹೋಗುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸರಸೋತಿ ; ನಾಗವೇಣಿ ; ಪಾರೋತಿಯರು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಧಿಕಾರವು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದು. ರಾಮೈತಾಳನದು ಹಳೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವು ರೂಪಿಸಿದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಾದರೆ, ಲಚ್ಚನದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನೋವೃತ್ತಿ (ಕಾರಂತರಿಗೆ ಲಚ್ಚನ ಬಗ್ಗೆ ಸಹನೆಯಿಲ್ಲ) ಆದರೆ ಲಚ್ಚನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಮೈತಾಳ ಹುಂಬ ; ಅಧಿಕಾರ ಮನೋವೃತ್ತಿಯವನು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವಂಥದ್ದು. ಮೂರನೆಯ ತಲೆಮಾರಿನ ರಾಮ ಆದರ್ಶವಾದಿ. ಆದರೆ ಹೆಂಗಸರು ಪ್ರಯೋಗಶೀಲರು, ರಾಮೈತಾಳ ನಾಗವೇಣಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಅಸಹಜವಾದ ದಾರಿ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದರ ಮೇಲೆ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಕಾನೂನಿನ ಕ್ರಮವು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ನಾಗವೇಣಿಯು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳು ಆದರ್ಶ ಮಹಿಳೆ. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪುರುಷ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತು – ಅವುಗಳ ವರ್ತನೆಯ ವಿಧಾನವು ಬೇರೆಯಿದೆ.

ಮದುವೆ ; ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ. ಕವಟುಂಬಿಕ ಸ್ಥಿರತೆ ; ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಕುಟುಂಬದ ಸ್ಥಿರತೆಯು ಮುರಿದು ಹೋಗುವುದು – ಇವುಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಿಂದೂ ನೈತಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತು ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಕಾರಂತರು ಒಬ್ಬ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲ ಲೇಖಕನ ಹಾಗೆಯೇ

ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಅವರು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನ್ಯೆತಿಕತೆಯನ್ನು ಅವರೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವು ಕಾರಂತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂದೇ ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿನ ಕೇಂದ್ರ ವಿಷಯಗಳಿವು. ನಿಜವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರಿಯಿರಬಹುದು. ಕಾರಂತರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಬಗೆ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ. ದೈನಂದಿನ ವಾಸ್ತವವೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ದೈನಂದಿನ ವಾಸ್ತವದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಕೂಡಾ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಈ ವಾಸ್ತವವೆನ್ನುವುದು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಲ್ಲ.

ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ನಿಗೂಢ. ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ಮುಖ್ಯ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ; ಒಂದು ಕುಟುಂಬ ; ಒಬ್ಬನ ಅಂತರಂಗ ಏನಾಗುತ್ತದೆಯಂದು ಮಾತ್ರ ಕಾರಂತರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನದ ವಿಮುಖತೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಏನೂ ಮಾಡಲಾರ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು ದಿನಂದಿನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಗಳು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವವರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು. ಅವರಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ವಿಚಲಿತರಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಈ ಬಗೆಯ ಮನೋಭಾವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹುಡುಕಾಟ – ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಭಾರತೀಯವೆ ? ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುವ ಅವರ ಕ್ರಮ ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮವೆ ? ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಕ್ಟೋರಿಯಾ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆ (ನೈತಿಕತೆ ; ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯ ಯಾವುದರ ಬೇರು ? ಢೋಂಗಿ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ) ಮತ್ತು ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿತ್ರಣ – ಇವುಗಳು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಹಾಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು – ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಹೇಗಿದ್ದಾರೆ ? ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಹೀಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೇ ಕೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರು ಬರೆದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಇದುವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಶಿವರಾಮಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಗತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅವು ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವೂ ಸೂರ್ಯಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲ.

ಈಗ ಮೊದಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಬರಬಹುದು : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ – ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳು ಅವರ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಅದು ಸರಿಯೋ, ತಪ್ಪೋ ಅನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಠ್ಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

✦

೪. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ಶಿವರಾಮಕಾರಂತರು 'ಕಾದಂಬರಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : 'ಕಾದಂಬರಿ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'ನೊವೆಲ್' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಮೊದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆ ಪದಬಳಕೆಗೆ ಬರತೊಡಗಿದ್ದು ಬಿ. ವೆಂಕಚಾರ್ಯರವರ ಹಲವು ಬಂಗಾಲಿ ಕಥಾನಕಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬರತೊಡಗಿದಾಗ, ಅದೆಲ್ಲ ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ. ಉತ್ತರ ಹಿಂದುಸ್ತಾನದವರು ಇಂಥ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು 'ಉಪನ್ಯಾಸ ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ಭಾಷಣ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುವುದರಿಂದ, ಆ ಪದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನ ಉಪಯೋಗಿಸದೆ 'ಕಾದಂಬರಿ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸತೊಡಗಿದರು. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಮಹಾಶ್ವೇತೆಯ ಕಥೆ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯೆಂದು ಹೆಸರಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ದೀರ್ಘ ಕಥಾನಕವೊಂದಕ್ಕೆ 'ಕಾದಂಬರಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಡುವುದು ಉಚಿತವೆಂದು ನಮ್ಮ ಜನ ಆ ಪದವನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದರು" (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂಪುಟ ೪, ೧೯೯೪, ೧೫೦) ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾದ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುವುದು ಹೀಗೆ ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿಯೆ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'ನೊವೆಲ್' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹಿಂದಿಯಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಾಸವೆಂದು ಕರೆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'ನೊವೆಲ್' ಅನ್ನುವ ಪದವು ಹಿಂದಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಉಪನ್ಯಾಸವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿರುವುದು ಹಿಂದಿ ಭಾಷೆಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಭಾಷೆಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಕಾರಂತರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ವಿಷಯವೊಂದಿದೆ :

ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'ನೊವೆಲ್' ರೂಪ ಬಂಗಾಳಿ ಭಾಷೆಗೆ ಬಂತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂತು.

"ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಕಾಲ ತೊಡಗಿದ್ದು, ಈ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಿಂದಲೇ. ಗದ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಲೇಖನದ ಬೆಳೆಯೂ ಆಗತಾನೇ ತೊಡಗಿದ್ದು, ಚಿಕ್ಕ ಕಥೆಗಳ ಹುಚ್ಚು, ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲೇ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು. ಶ್ರೀ ಪಂಜೆಮಂಗೇಶರಾಯರಂಥವರು ಮೊದಲನೆಯ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಲ ಕೆಲವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದರು. ಅದರ ಬೆನ್ನಿಗೇ ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರರು ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಹೆಸರುಗಳಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾದ ಗದ್ಯ ಕಥಾನಕಗಳು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ವಂಗಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮುಖ್ಯತಃ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ ಚಟರ್ಜಿ ಯವರ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸಿ, ಕನ್ನಡ ನಾಡಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಡುತ್ತಲೇ, ಕನ್ನಡದ ಜನ ಅವನ್ನೆಲ್ಲಾ ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯತೊಡಗಿದರು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ವಸ್ತು, ವಿಷಯ, ಭಾಷೆ, ಎಲ್ಲವೂ ಬಂಗಾಲಿ ಭಾಷೆಯ ಕಥಾರೀತಿ, ಶೈಲಿಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅನುಕರಣೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು" ಎಂದು ಶಿವರಾಮಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ.). ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಗೀತೆಗಳು' ಅನುವಾದವಾದಂತೆ; 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದವಾಗಲೀ ; ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಿಂದ ರೂಪಾಂತರವಾಗಲೀ ಆಗದಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕುತೂಹಲವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬಂಗಾಲಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಂಗಭಾಷೆಯ ; ಸನ್ನಿವೇಶದ ; ಕಥಾನಿರೂಪಣೆಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು ಎಂದು ಕಾರಂತರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭ ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿ. ಕನ್ನಡದ ಮೇಲೆ ಬಂಗಾಳಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಭಾವವುಂಟಾಗಿರುವಂತೆ ಮಲೆಯಾಳಂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಭಾವವುಂಟಾಗಿಲ್ಲ. ಮಲೆಯಾಳಂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾದರಿಯ ರೂಪಗಳು ಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲದಿಂದ೯. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಿಂದ ಬಂಗಾಳಿಗೆ ; ಬಂಗಾಳಿಯಿಂದ ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಹಾದಿಯಿದೆ. ಅದು ಭಾರತೀಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಮಾರ್ಗ.

ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗಿಂತ ಬಂಗಾಳಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಯು ದೊರೆತಿರುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏನಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರಾಗಲೀ, ಗಳಗನಾಥರಾಗಲೀ ಬಂಗಾಳಿಯ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕಿದ್ದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಾಸೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಎಂಬುದು ಮೊದಲ ನೋಟಕ್ಕೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸಕ್ಕೂ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕೆಲವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ[೨]. ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವಂತೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಲಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸುವಷ್ಟು ಸೌಲಭ್ಯ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ದೊರೆಯುಲ್ಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರ 'ರಜನಿ' (ಮೂಲ : Last days of Pomipei) ಅಷ್ಟೊಂದು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಕ; ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೂ ; ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೆಲವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗೂ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಗಳಗನಾಥರಿಗೆ ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ; ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಇದ್ದ ವಿದ್ವತ್ ಮುಂತಾದವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿ ; ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ ; ಮುದ್ರಣ ಸಂವಹನ ; ನವಸುಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗ ; ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ; ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಮತ್ತು ನವಸುಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು [೩]. ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಕುರಿತು ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ತಾವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕಡೆಗೆ ಒಲವು ತೋರಿದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ :

"ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಗದ್ಯಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಬಯಲಾದಷ್ಟು ಇನ್ನಾವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ನಾನು ೪ನೆಯ ಫಾರ್ಮಿನಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ 'ವಿಯೋಗಿನಿ' ಎಂಬ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಹೊರಟು, ಅದರ ಮುಖಪತ್ರ ಮತ್ತು ಒಂದೆರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ್ದೆ. ಶ್ರೀಮತಿ ತಿರುಮಲಾಂಬಾರವರ 'ವಿರಾಗಿಣಿ'ಗೆ ಪ್ರತಿಅಸ್ತ್ರ ನನ್ನದು. ಆಮೇಲೆ, ವಸಂತ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿದಾಗ ಘೋರವಾದ ಎರಡು ಪತ್ತೇದಾರಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದುಬಿಟ್ಟಿದ್ದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರವರ್ಗಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ಬಂಗಾಲಿಯ ಹೆಸರುಗಳೇ! ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಿದ ಜನ, ನಾಯಿ ಬೆಕ್ಕುಗಳಿಗೂ ಪರಿಮಳ, ವಿನತಾ ಎಂದು

ಹೆಸರಿಡುವಂತೆ, ಅದರಿಂದಾಗಿ ಈಗ ನನಗೆ ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ವೆಂಕಮ್ಮ, ಸುಬ್ಬಮ್ಮನವರನ್ನ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ತರುವ ಮನಸ್ಸಾಗಿದೆ ; ಅದೇ ಕಿವಿಗೆ ಹೊಸತಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತವೆ". (ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು, ೨೦೦೨, ಪು. ೨೧೭).

ಕಾರಂತರ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಭಾವವಿದೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ೧೯೨೪ ರಲ್ಲಿ ವಸಂತ ಮಾಸ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರತಂದರು. ಅವರ 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ' ಮತ್ತು 'ಭೂತ' ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಕಾರಂತರೇ ಸ್ವತಃ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ :

"ಪತ್ರಿಕೆ ಹೊರಡಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಲೇಖನ ತುಂಬಿಸಬೇಡವೆ? ಆಗ ತೊಡಗಿತು ಒದ್ದಾಟ ; ಸ್ಥಳೀಕರಾದ ಅನೇಕ ಮಿತ್ರರನ್ನು ಕಾಡಿ, ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿದೆ. ನಾನೇ ಬಹುಭಾಗ ತುಂಬುತ್ತಿದ್ದೆ. ಮೊದಲು ಎರಡು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ', 'ಭೂತ' ಎಂಬ ಎರಡು ಪತ್ತೆದಾಗಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಶಃ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಅವುಗಳ ಕೀರ್ತಿ ಉಳಿದಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಮಂದಿ 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ'ದ ಪ್ರತಿ ಇದೆಯೇ ? ಎಂದು ಕೇಳಿ ಕಾಗದ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಸೆಕ್ಸಟನ್ ಬ್ಲೇಕ್‌ನ ಕತೆಗಳನ್ನು ಓದಿದ್ದರ ಪ್ರೇರಣೆಗಳವು. ಆ ಪತ್ತೇದಾರಿ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಗುಂಡು ಹಾರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಏನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿಸಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದು ಈಗ ನನ್ನ ನೆನಪಿಗೆ ಬರಲಾರದು. ನನ್ನ ಆಗಿನ ಮನೋವೃತ್ತಿಗೆ ಸಮನಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಆ ಕಥೆಗಳು ರುಚಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನನಗೆ ಬಹಳ ಬೇಗನೆ ಅತೃಪ್ತಿ ಬಂತು. ಒಬ್ಬ ಹಿರಿಯರು ಶ್ರೀ ಉಗ್ರಾಣ ಮಂಗೇಶರಾಯರೆಂಬವರು, ನನ್ನೊಡನೆ ಒಂದು ದಿವಸ ಇಂಥ ಕತೆಗಳಿಂದ ಏನು ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಯಾಗುತ್ತದೆ ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರು. ಆಗ ನಾನು ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ 'ನಿರ್ಭಾಗ್ಯ ಜನ್ಮ' ಎಂಬೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನೂ ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಲೇಖಕನ ಹೆಸರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಗ ತಿಳಿಸಿರಲಿಲ್ಲ" (ಅದೇ. ಪು. ೭೭-೭೮).

ಆದರೆ ಅನಂತರ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಪತ್ತೇದಾರಿ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಿಯೇ ಕಾರಂತರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯತೊಡಗಿದರು. 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ' ಕಾದಂಬರಿಯು ವಸಂತ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ

ಬರೆದಿರುವಂಥದ್ದು. ಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದು ಈ ಮಾದರಿಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಿತ ಸಂವಹನ ಮಾದರಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಕಾರಂತರು ಮಾತ್ರವೇ ಭಾವಿಸಿರಲಿಲ್ಲ.

'ಭೂತ' ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿಜ್ಞಾಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ :

"ಈ ಭೂತವೆಂಬ ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಆಂಗ್ಲ ಕಥೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬರೆದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಇದು ನನ್ನ ದ್ವಿತೀಯ ಯತ್ನ, ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ' ತಮ್ಮ ಆದರಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾದಂತೆ, ವಿದ್ವಜ್ಞರಾದ ತಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದ ದೋಷವನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ ಇದನ್ನು ಸಹ ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಿರೆಂದು ನಂಬುವ, ..." (ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ ೧೯೨೫).

ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳಿಂದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದೇ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪಕ್ಕಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪ ಅಪರಿಚಿತ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಕಥನಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ಭೇದಿಸಿ, ಕತೆಯನ್ನು ಹೊಸ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು.

"ಸಣ್ಣ ಕತೆ ಬರೆಯುವಾತ – ಚಿಕ್ಕ ಚಿತ್ರ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೆರಡು ಕ್ಷಣದ ಗೋಚರ ಅದು. ಒಂದು ಘಟನೆ, ಒಂದು ಅನುಭವ, ಒಂದೆರಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು – ಇವುಗಳನ್ನೇ ಬಿಂಬಿಸಿ, ಶೀಲದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಗುಣ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ಚಿತ್ತ ಭಿತ್ತಿ – ವಿಶಾಲವಾದುದು ; ಗುರಿ ಇನ್ನೂ ದೊಡ್ಡದು. ಅವನ ಮನಸೆಳೆಯುವ ಪ್ರಶ್ನೆ – ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಲಿ, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಲಿ, ಅವನು ಬರೆಯುವ ಚಿತ್ರ – ಒಂದು ಶೀಲದ, ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿಶಾಲ, ಪೂರ್ಣನೋಟ ಕೊಡಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಾಗಿ ಬಂದ ಆವರಣ, ವ್ಯಕ್ತಿ, ಅವನ ವಿಕಸಿತ ನಡತೆ – ಎಲ್ಲ ಒಂದು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಗಳಿಂದಾಗಿ,

ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕೋಟಿಗಟ್ಟಲೆಯಿಂದ ಜೀವಿಗಳು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಉಂಟಾಗಲೇಬೇಕು. ಕಾಲಗತಿಯಿಂದ, ದೇಹಸಂಪರ್ಕದಿಂದ, ಗುಂಪುಗುಂಪುಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರ ಭಿನ್ನತೆಯಿಂದ, ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾರ್ಥ, ಗುಂಪಿನ ನೀತಿಗಳ – ಸಂಘರ್ಷಣೆಯಿಂದ, ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಳಗಿನ ತಾಕಲಾಟದಿಂದ ಏನೇನಾಗುವುವು? ಆಗಲಾರವು". (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂಪುಟ–೪, ೧೯೯೪ ಪು. ೧೪೪) ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೀಲದ ವಿಷಯ ಮುಖ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಥವಾ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ 'ನಾವೆಲ್' ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯಿದ್ದರೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಮರ್ಯಾದೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬರೆಯಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಓದುಗರನ್ನು ವಿಚಾರಪರರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಿದವರಿಗೆ ಅವರ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕಡಿಮೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಆ ಕಾಲದ ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರಾವಾಹಿಯಾಗಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೂ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವು ಹೊಸದಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಜನರಿಗೆ ಹೊಸ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವವರದೂ ಒಂದು ವರ್ಗವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ನೋಟ ಸಾಧ್ಯ. ಪತ್ತೇದಾರಿ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶವೂ ಈಡೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ದಾರಿಗಳು : ಒಂದು, ಹಿಂದಿನ ಪುರಾಣ ಪುರುಷರ ; ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸ್ವರಾಜ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ದೇಶಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಗಳಗನಾಥ ; ಅನಂತರ ದೇವುಡು ಮುಂತಾದವರು ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದರು.

ಎರಡು, ಸಾಮಾಜಿಕ ರೀತಿ–ನೀತಿಗಳನ್ನು ; ಶೀಲದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯದಾಯಕರನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿವರಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಗುಲ್ವಾಡಿ ; ಕಾರಂತರು ; ಕುವೆಂಪು ಮುಂತಾದವರು ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದರು.

ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಯೂರೋಪಿನಿಂದ ಕಲಿಕೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಬಂದಿಳಿದಿರುವ 'ಭಾವಗೀತೆ ', 'ಸಾನೆಟ್', 'ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು'

ಮುಂತಾದವಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇಂಥ ಯಾವ ಚರ್ಚೆಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿರೋಧಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇದ್ದವು. 'ಕಾದಂಬರಿ' ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ 'ಪವಿತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಅಪವಿತ್ರ'ವೆಂಬಂಥ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವಾಗಿಯೇ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯನ್ನು : ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು : ಅಗತ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಿಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಬೇರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ತಗಾದೆಯು ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದುದರಿಂದ ಓದುಗಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ರೂಪಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ; ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಭಾರತೀಯ ಓದುಗ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ಮಾದರಿ. ವಸಾಹತು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪ್ ಮೂಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳನ್ನು 'ಆಮದು' ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಿನ ತಲ್ಲಣವೇ ಈ ಬಗೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಿಗೆ ಇರುವ ವಿನಯ ಮತ್ತು ಆತಂಕಗಳು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ' ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. 'ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪ' ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದರೂ ಅದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಸುವ ಯತ್ನವೂ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಗದ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಇದ್ದುದರಿಂದ ಗದ್ಯದ ಬರವಣಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗದ್ಯದ ಮುದ್ರಣರೂಪದಲ್ಲಿ 'ನಿವೇದನೆ' ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮುಗಳನ್ನು ಕುರಿತೂ ಚಿಂತಿಸತೊಡಗಿದವು.

ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದ ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಓದುಗರನ್ನು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದ ಕಡೆಗೆ ತರಲು ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಒಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಮತ್ತು ಆಗಿನ ಓದುಗವರ್ಗ – ಇಬ್ಬರೂ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕೂಸುಗಳು. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ ರೂಪಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಚಲನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣ ; ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಪತ್ರಿಕೆ ; ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ

ಕಲಿಕೆ [೫]; ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳ – ಇವೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದದ ರೂಪಗಳು.

ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು ಅರ್ಥಹೀನ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ಅಗತ್ಯದ ಪುನರ್ ಸಮನ್ವಯಗಳೇ – ಆಗ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಓದುಗವರ್ಗ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಲೇಖಕರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಬಂತು. ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಮತ್ತು ಈ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ವರ್ಗಕೇಂದ್ರಿತ ವರ್ಗೀಕರಣವು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು.

ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮೂಲದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಹಾಗೂ ಅನುಕರಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಭಾವಿಸಿದರು. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಯೂರೋಪಿನ ಪಠ್ಯಗಳು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಂದವು. ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲದ ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳು ಯೂರೋಪಿಗೆ ತೆರಳಿದವು. (ನೋಡಿ : Aijaz Ahmed. ೧೯೯೨. ಪು. ೨೬೯–೨೭೨).

ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಗದ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾ ಕಾರಂತರು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಬರವಣಿಗೆ ಬೇರೆಯೇ ಹಾದಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯ ಬರಹಗಾರರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಬದಲಾವಣೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ ಅವರ ಮೇಲೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಸರಿದು, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿತು. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಬೇರೆಯೇ ಮಾದರಿಯದು. ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯ ಶೈಲಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂಗಾಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಭಾವವೂ ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಶೈಲಿಯ

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಪ್ರಭಾವ ಕನ್ನಡದ ಮೇಲೆ ಆಗುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಂಗಾಲಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಅಧಿಕವಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರು ಬಂಗಾಲದ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ ಚಟರ್ಜಿಯವರಂಥ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಬರಹಗಳ ಅನುವಾದ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ಅವರ ಶೈಲಿ, ಶಬ್ದಾಡಂಬರದ ಅಲಂಕಾರಿಕ ಶೈಲಿ, ಅದರ ಶಬ್ದ ಸಂಪತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದಕರು ಮೂಲ ಬರಹದಲ್ಲಿದ್ದ ಯಾವತ್ತೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತರತೊಡಗಿದರು. ಅಂಥ ಶೈಲಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿಗೆಯೂ ದೊರೆಯಿತು. ಉದಾ : ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರೆಂಬವರು ಹಲವಾರು ಬಂಗಾಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಯಾವತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅವರು ಒಂದು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನೂ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ರಜನಿ' ಎಂಬ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'The last days of Pompe' ಎಂಬ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅನುವಾದ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರ ಅನುವಾದ ತೀರಾ ನಿರಾಕರ್ಷಕವಾಗಿತ್ತು. ಮೂಲ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಗೂ, ಕನ್ನಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ದೂರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ (ತರಂಗ ೮. ಜುಲೈ ೧೯೯೦), (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂ. ೨, ೧೯೯೪, ಪು. ೫೦).

ಕಾರಂತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ದೂರ ಮತ್ತು ಬಂಗಾಳಿಯು ಹತ್ತಿರವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಾಂತರ. ಭಾರತೀಯ ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅರಿವು ಇತ್ತು. ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣದ ಪರಿಚಯದ ಸಂಧಿಕಾಲದ ಮನಸ್ಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಯಾವಾಗ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದವೋ ಆಗ ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ೧೮೩೦ರ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯು ಬದಲಾಗಲು ತೊಡಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ದೇಶೀಯ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪೌರ್ಯಾತ್ಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು. ೧೮೩೫ ರಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬೆಂಟಿಂಕ್‌ನ ಶಿಕ್ಷಣ ಕಾಯಿದೆ ಮತ್ತು ಅದೇ ವರ್ಷದ

ಮೆಕಾಲೆಯ ಸೂತ್ರ ದೇಶೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದವು. ಬೆಂಟಿಂಕನ ಶಿಕ್ಷಣ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ನಯವಾದ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಕಂಡರೆ ಮೆಕಾಲೆಯದು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಪರವಾದ ಬಿಗಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಿ. ಮೆಕಾಲೆಯ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮ ಮಾತ್ರ ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡದು [೬]. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಒಂದನೆಯದಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾಗಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುವವರ ಮತ್ತು ಕಲಿಸುವವರ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು.

> "ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಾಲೆಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮುಂಚೆ, ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಗುರುಗಳು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಯಾವತ್ತು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಂಠಪಾಠ ಮಾಡುವುದು ಶಿಕ್ಷಣದ ವಿಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಇಂಥ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸ್ಮರಣಶಕ್ತಿ ಬೆಳೆಯಬಹುದೇ ಹೊರತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಗಾತ್ರ ಮತ್ತು ತೀಕ್ಷ್ಣತೆ ಬೆಳೆಯಲಾರದು ".
>
> (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು ಸಂಪುಟ – ೨, ೧೯೯೪, ಪು. ೨೪೨).

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯಿತು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆ ಜಾತಿ; ಈ ಜಾತಿಯೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿರಲಿಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬೆಸೆಯಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಓದು ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಜನತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪುನರ್‌ರೂಪೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು [೭]. ಹೊಸದಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಒದಗಿತು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾದವು.

೧. ವಸಾಹತೀಕರಣ ಹಾಗೂ ನಿರ್ವಹಸಾಹತೀಕರಣ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ.

೨. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವಾದುದರಿಂದ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ವರ್ಗ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. 'ಔದ್ಯೋಗಿಕ ತಜ್ಞ' ರೆಂಬ ಒಂದು ವರ್ಗರೂಪುಗೊಂಡ ದೆಸೆಯಿಂದ ಈ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯರ ವರ್ಗ ಬೇರೆಯಾಯಿತು.

೩. ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ಸಂಮಿಶ್ರರೂಪವಾದ ಮನಸ್ಸು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.

೪. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು.

೫. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದರಿಂದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ; ವಿಮರ್ಶೆ ; ಚರಿತ್ರೆ ; ಅನುವಾದ ; ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬೆಳೆದವು.

೬. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನವೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.

೭. ಯೂರೋಪಿನ ರೊಮಾಂಟಿಸಿಸಂನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪವಿತ್ರ ಭೂಮಿ; ಪವಿತ್ರ ಜನಾಂಗದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು.

೮. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆ ಚರಿತ್ರೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯೆಂಬ ಚಿಂತನೆಯು ರೂಢಿಗತವಾಯಿತು.

೯. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯ ; ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು.

೧೦. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿವೆ [೪].

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಲಂಡನ್ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿತ್ತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆ ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ; ಯುವಜನರಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಿಂತನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಕೂಡಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಚರಿತ್ರೆ', 'ವಿದೇಶಿ ಚರಿತ್ರೆ'ಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿದೇಶಿಯರಂತೆ ಬರೆಯದೆ ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

'ಇನ್ನು ಭರತ ಖಂಡದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಓದುವ ಹುಡುಗರಿಗೆ ಈಗಿನ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳು, ದೇಶ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವುದಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ನಮ್ಮಪ್ಪ, ಅಜ್ಜಂದಿರು ಮೂರ್ಖ ಶಿಖಾಮಣಿಗಳೆಂದೇ ತಿಳಿಯುವುದು. ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬರಲು ಒಂದೇ ಸವನೆ ಸುಳ್ಳಿನ ಸುಳಿಗಾಳಿಯು ಬೀಸುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ವಂಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ನಮ್ಮ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಾಗಿರಬೇಕೆ ? ಶಿವಾಜಿ ಕಳ್ಳ ; ಔರಂಗಜೇಬ – ಪಾಪಿ, ಟೀಪು – ಕ್ರೂರಿ, ಆದರೆ ಕ್ಲೈವ ಸಂಭಾವಿತ, ವಾರನ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ – ಪರಮಸಂಭಾವಿತ, ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿ – ಸಂಭಾವಿತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಎಂಬ ಪಾಠಗಳು ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬೇಡ, ಅವರು ನಿಜಾಂಶವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಬಯಸುವರು. ಔರಂಗಜೇಬನು ಪಾಪಿಯಾದರೆ, ಪುಣ್ಯಾತ್ಮನೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೇ ಇತರರು". (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಸಂ. ೨ – ಪಠ್ಯ ವಿಷಯಗಳೂ, ಗ್ರಂಥಗಳೂ, ಪು. ೧೦೧) [೧೦].

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೂಡಾ ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರ ಮಾತುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದರೆ, ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಮತ್ತು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯ ಬಹುದು. ಗ್ರಾಮೀಣಸಮಾಜದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣಮಾದರಿಯ ಕುಶಲತೆಯೇ ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ ಎಂಬಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ 'ನವವರ್ಗ 'ವೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತ್ತು [೧೧].

ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ೧೮೫೦ರ ಅನಂತರವೇ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯ ರೂಪವು ಓದುಗರಿಗೆ ಲಭಿಸಿದ್ದಕ್ಕೂ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಗಳು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಸುದೀಪ್ತ ಕವಿರಾಜ್ ಅವರು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿತ್ತು. ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಹೊಸ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ 'ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹೊಸತನ 'ದ ಕಾಲವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ (Sudipta Kaviraj. ೧೯೯೫,   ಪು. ೧೦೭).

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕೆಲವು ನಿರ್ವಹಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಅದು ರಾಜಕೀಯ ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ತತ್ವಜ್ಞಾನ ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನ – ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ನಿರ್ವಹಣೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿಬಂತು. ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಯೂ ಈ ಗುಂಪಿನ ಜನರು ಕೆಲವನ್ನು 'ಆಯ್ಕೆ' ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಒದಗಿಬಂತು. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದರೆ – ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ 'ಅಕ್ಷರಸ್ಥರ ಗುಂಪು' ಸಣ್ಣದಿದ್ದರೂ ಅವರು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಬರಹ ಸಂವಹನದ ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೂ ಬರಹಗಳ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ – ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಸಂವಾದ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದ ಕಾಲವೂ ಹೌದು[೧೨]. ಕಾದಂಬರಿಯು ಈ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಜ್ಞಾನ ರೂಪ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಸಂಕಥನ. ಈ ಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬರಹದ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ದ್ವಿಭಾಷಿಕತೆಯ ಅರಿವು (ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಇಂಗ್ಲೀಷ್) ಅವರನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಲೋಚನೆ ; ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ನಿರೂಪಣೆ : ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನಾಂಗದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ; ಅವುಗಳ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು[೧೩]. ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳದಿಂದ ಮತ್ತು ಆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಓದುಗ ವರ್ಗ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಬರಿಯ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಕರಣೆಯೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಗೆ ಹೊಸ ಸಂವಹನದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಯಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿಯೂ

ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿತ್ತು. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ದೇಶೀಯ ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಗತಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಮಾಡತೊಡಗಿತು. ಈ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು.

'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ಇದು ರಚಿತವಾಗಿ (೧೮೯೯) ಇಂದಿಗೆ ೬೨ ವರ್ಷವಾಯಿತು. ಆ ಕಾಲವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜವು ಆಗ್ಗೆ ಮುಗಿಯುತ್ತ ಬರುತ್ತಲಿದ್ದ ಅಂದಿನ ಪೂರ್ವಾಚಾರದ ಯುಗದಿಂದ ಇಂದಿನ ಆಂಗ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊಸ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಾಲೆತ್ತುತ್ತಿದ್ದ ಆಂದೋಲನದ ಕಾಲ. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಆಗಣ ಸಮಾಜದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾದೃಚ್ಛಿಕಯೂ ಆಗುತ್ತಲಿದ್ದ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳ ವಿವಿಧ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದನ್ನಂತೆ ಇದರ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಕೃಷಿ ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ತೋರಿ ಬಂದಂತೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ (ಗೋವಿಂದ ಪೈ. ೧೯೬೧. ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ ೧೯೬೨ ನೇ ಮುದ್ರಣ, ಪು. ೩) ಗೋವಿಂದಪೈಯವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ – "ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತಮಿಶನರಿಗಳು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದ ಮುದ್ರಣ ಕಾರ್ಯ: ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಕ್ರಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ಸಾರಸ್ವತರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಾಪುರದ ಸಾರಸ್ವತರು ಆಂಗ್ಲೇಯ ವಿದ್ಯಾಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಬೇಗನೇ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಸರಕಾರೀ ಇಲಾಖೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ – ವಕೀಲನ ಇತರ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಮುಖರಾದರು" (ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ. ೧೯೩೮. ಪು. ೨೭). "ಭಾರತದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನವ ಜಾಗೃತಿಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಾರಸ್ವತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರತೊಡಗಿತ್ತು. ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಮಾಜ ಛಿದ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಸುಧಾರಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಮಾಜ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಸದ್ದಿಲ್ಲದೆ ರೂಪಾಂತರ ಗೊಳಿಸಲಾರಂಭಿಸಿತು. (ಅದೇ. ಪು. ೨೮)"[೧೪] 'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ'ಯಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ

ಕಥನದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಅವಕಾಶ. ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪದ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪದ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುವಿನ ಅನುಭವದ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೇರೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದೊಳಗೆ ಇರುವ ಲೇಖಕರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗಲೇ ಬೇರೊಂದು ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಒಂದು ಅವರು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಎದುರಿಸುವಾಗ ಅವರು ಪಾರಂಪರಿಕ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಲೇಖಕರು ಎದುರಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಏಕಾಂತವಾದ'. ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಪಶ್ಚಿಮದ – ಯೂರೋಪಿನ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆಯ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹೊರಗೆ ನಿಂತು : ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು : ಅದರ ಮೂಲಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ; ವಿಜ್ಞಾನ ; ಸಮಾನತೆ ; ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರೋಧ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ನೇರವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪಕ್ಕೂ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮತ್ತು ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು 'ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಲೇಖಕರ ಅನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮುಖೇನ ಮೂರ್ತರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ. ಇವುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು (ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ) ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿವೆ. ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನಕ್ರಮ ಅವುಗಳ ಮೌಲ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತವೆ.

ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು : ಅವರ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ : ಆವರೆದುರು ನಿಂತಿರುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ – ಇವುಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾಯ್ನೆಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ವಿವರಿಸಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಬೇರೊಂದು ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ

ನಿರ್ದಿಷ್ಟಕೇಂದ್ರಗಳಿವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನೆಗಳಿವೆ. ಭಾಷಿಕ ಆವರಣಗಳಿವೆ. ರಾಮೈತಾಳನ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಿಜಾಪುರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೂವಯ್ಯನನ್ನು ಮಂಡ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮ ; ಜನರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷಿಕ ಚಿತ್ರದ ಮೂಲಕ ಬಿಡಿಸಿದವು. ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ; ಅದರ ನಂಬಿಕೆ ; ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯದಾದರೆ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದೆದುರು ಆಗಂತುಕರಂತೆ; ವೀಕ್ಷಕರಂತೆ ಯಾಕೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಲಿತವರು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲಿತವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದೊಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ.

ಸಮಾಜವು ತುಂಬಾ ವೇಗವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪರಿಸರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಚಂಪೂ ಹಾಗೂ ಪಟ್ಪದಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ನಾಯಕರನ್ನು ; ಖಳನಾಯಕರನ್ನು ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿವೆ. ಯಾರು ಖಳನಾಯಕರಾಗುತ್ತಾರೆ ? ಯಾರು ನಾಯಕರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗಲೇ ಅವರಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕೌರವನು ಖಳನಾಯಕ ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಪುಣ್ಯಾತ್ಮರೂ, ಸಜ್ಜನರೂ ಆದ ಪಾಂಡವರನ್ನು ಕಾಡಿಗೆ ಅಟ್ಟಿದ : ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಯ ಸೀರೆಯನ್ನು ಸೆಳೆಸಿದ – ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ 'ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರು ಖಳನಾಯಕರು ? ರಾಮೈತಾಳರೆ ? ಲಚ್ಚನೆ ? ಲಚ್ಚನ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಅಂಥಾ ಕರುಣೆಯಾಗಲೀ, ಪ್ರೀತಿಯಾಗಲೀ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಥನ ಕ್ರಮದ ನಾಯಕರು ಖಳನಾಯಕರು ಬದಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಲಚ್ಚನ ಮೂಲಕ ಕಾರಂತರು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ : ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಉದ್ಯೋಗ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಖಳನಾಯಕನ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ : ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು : ನಾಯಕಿಯರು : ಖಳನಾಯಕರು ಬದಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವರ್ತನೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ಖಳನಾಯಕನದೋ ; ನಾಯಕರದೋ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆತ್ಮಕಥೆ ; ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹತ್ತಿರವಿರುವುದರಿಂದ ಲೇಖಕ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ನೆರವೇರಿಸಬಲ್ಲ. 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆ ; ಗೋಪಾಲಯ್ಯನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ ಎರಡನ್ನು ಮಿಶ್ರಗೊಳಿಸಿದಂತಿದೆ.

ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದೊಡನೆ ಮನುಷ್ಯರ ಕತೆಗಳೆಂದೇ ನಾವೇಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು? ಬರೆಯುವಾತನೇನೋ ಮನುಷ್ಯ. ಆದರೆ ಆತನ ಕಥಾ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಾಯಕ, ಪ್ರತಿನಾಯಕ ಪೋಷಕ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಸರ್ಗವಾಗಬಲ್ಲುದು ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ.) ೧೯೯೯, ಪು. ೫೦). ಕಾರಂತರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯ ಮಿತಿಯಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಬರೆಯುವವನು ಮನುಷ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು ಎಂದೂ ಕಾರಂತರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅರ್ಥವಿಷ್ಟೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನಿಗೆ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಯಾಗಿಯೇ ವಿಶೇಷ ಅನನ್ಯತೆಯಿದೆ"[೧೫]. ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕಕ ಯುಗಗಳು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೊಸ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಲುಕಾಚ್ಸ್ ನಾವೆಲನ್ನು ಸಾಧ್ಯಮಾಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಾವೆಲ್ ಹುಟ್ಟುವದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಿನ ರುದ್ರ ಬಿರುಕಿನ (Vadical rupture) ಅನುಭವದಿಂದ ನಾವೆಲ್‌ಗೆ ಸಮುದಾಯದ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಪನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಏಕಾಕಿತನಗಳು ನಾವೆಲ್ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಅಗತ್ಯ" (ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಪು. ೧೪)[೧೬]. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರು. ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ರೂಪಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಹಾಗೂ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿನ್ನು ಉನ್ನತ ದರ್ಜೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿದ್ದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯ ರೂಪವು ಲೇಖಕರ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ಹೊಸ ಸಂವಹನದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಲೇಖಕರು ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಹಂಬಲಿಸಿರುವ ಪ್ರತೀಕವೂ ಹೌದು. ಅನುಭವದ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುತಳೆಯುವಾಗ ಲೇಖಕರು ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ಬಂದವು. ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ ಲೇಖಕರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದರು.

"ಸಾಹಿತಿ ಯಾದವನ ಮೊದಲನೆಯ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ, ಆದಷ್ಟು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತಣ ಸಮಾಜವನ್ನು, ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಜನಗಳನ್ನು, ಅವರ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು. ಹಾಗೆ ತಿಳಿದು ಕೊಂಡುದರ ಫಲವಾಗಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಡ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಡುವುದು" ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ(ಸಂ.)ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಪು. ೩೫).

ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಓದುಗರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದರೋ ಅದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಓದುಗರೂ ನಿಂತಿದ್ದರು. ಓದುಗರೂ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಕ್ಷಣದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದವರು. ಓದುಗರು ಕೂಡಾ ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಕುರಿತು ಕಾರಂತರ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ.

"ಇವೆಲ್ಲ ಸರಿಯೇ, ಸಮಾಜ ನನ್ನನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಂಡಿತು – ಎಂದು ನಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? ಒಂದು ಗ್ರಂಥದ ಸಾವಿರ ಪ್ರತಿಗಳು ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಖರ್ಚಾದರೆ, ಅವನ್ನು ಓದಿದವರಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಮಂದಿ ನನಗೆ ಪತ್ರ ಬರೆದರೆ, ಅದರಿಂದ ಜನಗಳು ನನ್ನನ್ನು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ನಾನು ಬರೆಯುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕರೊಡನೆ ಸಂಭಾಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಈ ಸಂಭಾಷಣೆ ಏಕಮುಖಿಯಾದದ್ದು" (ಸ್ಮೃತಿ ಪಟಲದಿಂದ ಭಾಗ–೩. ೧೯೭೮. ಪು. ೧೩೨–೩೩)

ನಾನು ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುಬಹುದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲೂ ಚಿಕ್ಕ ಸ್ವಾರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ನನ್ನ ವ್ಯವಸಾಯವಾಗಲು ಕಷ್ಟವಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಏನು ಬರೆದರೂ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಮಾರಾಟವಾಗುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಕವನ, ಪ್ರಬಂಧಗಳಿಗೂ ಗಿರಾಕಿ ಕಡಿಮೆ. ಕತೆ ಓದುವ ಚ ಪಲವೊಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಇದೆ. ಜನರಿಗೆ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಲೀ, ಅಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳ ಶೀಲ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಲೀ ಆಕರ್ಷಕವಾಗುವ ಬದಲು – ಬರಿಯ ಕತೆ ತೃಪ್ತಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಪಲವನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ ಅವರದೇ ಭಾವಾನುರಾಗಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಿದರೆ ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಕತೆಯನ್ನು ಓದಿ ತೃಪ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅನ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದಿಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾರುತ್ತದೆ. ಲೇಖನ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ

ಬದುಕಲೇಬೇಕಾದ ನಾನು ಹೊಟ್ಟೆ ಪಾಡಿನ ಸಲುವಾಗಿಯಾದರೂ ತುಸು ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಿರಾಕಿಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಲು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದರೂ ಸಾಲದು ಅಂಥ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ" (ಸ್ಮೃತಿ ಪಟಲದಿಂದ ಸಂ. ೨. ೧೯೭೭). ಇದರಿಂದ ಓದುಗವರ್ಗವೂ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಬಂಕಿಮರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು : ಕನ್ನಡದಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಮಾರ್ಗದ ಹಾದಿ ಹದವಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಿತ್ತು. ಕಾರಂತರು ನಾಟಕ : ಲೇಖನಗಳು : ಕಾವ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೂ ಅವರು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹಾದಿ : ಕಾದಂಬರಿ. ಕಾರಂತರು ಅದನ್ನೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಹೊಟ್ಟೆ ಪಾಡಿನ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. "ಗಿರಾಕಿಗಳು" ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅವರು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದುದಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಉದ್ಯಮವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆಯೆಂದರೆ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳ ಸಾಕಷ್ಟು ಬೆಳೆದಿದೆಯೆಂದರ್ಥ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕರು ಓದತೊಡಗಿದ್ದಾರೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಉದ್ಯಮದೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಮತ್ತು ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಿದ್ದರು. ಕಾರಂತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಕಾದಂಬರಿಯೇ ಒಂದು ಸಮರ್ಥ ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಮರೂಪಗಳನ್ನು, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಆಗತಾನೆ ಉದಯವಾದ ನವಸುಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಗಳ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯು ಉಗಮವಾಯಿತು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನಗಳಾಗಿವೆ. ನವ ಚಿಂತನೆಗಳ ರೂಪಕ್ಕೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ನೇರ ಕ್ರಿಯಾಶಾಲಿಗಳಾಗಿರದೆ

'ನಿರೂಪಕ'ರಂತೆ ಬರೆದರು. ಇದರಿಂದ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾಯಿತು.

ಇವಿಷ್ಟು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಯಿತು. ೧೯೨೪ ರಲ್ಲಿ ಅವರು 'ವಸಂತ' ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರಾದರು. ಸಂಪಾದಕತ್ವವೂ ಕಾದಂಬರಿ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

-೨-

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು. ಕಾರಂತರ 'ನಿರ್ಭಾಗ್ಯ ಜನ್ಮ' ಮೊದಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿ (೧೯೨೫). ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ : ಒಂದು ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿಯವರಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ರಾಟೆ ಮತ್ತು ನೂಲಿನ ಸಂಗತಿ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪತಿತ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಉದ್ಧಾರ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಆನಂದ'ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :

"ಅದನ್ನೇ ಹೇಳಲಿರುವೆನು, ಸಾವಕಾಶ ಮಾಡು. ರಾಟೆಯೆಂದರೇನೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಮೊದಲು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ರಾಟೆಗಳಿಂದಲೇ ನೂಲುತೆಗೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಹುಸೊಗಸಾದ ನೂಲನ್ನು ಆ ನೂಲಿನಿಂದ ತಯಾರಾದ ಬಟ್ಟೆಗಳು ವಿಲಾಯಿತಿಯ ತನಕವೂ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಇಂದು ಆ ಕೈಗಾರಿಕೆಯು ನಾಶವಾಗಿ ನಾವು ಪರದೇಶೀಯ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವು ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ದುಡ್ಡು ಹೊರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ನಾವು ಬಡ ಬಗ್ಗರಿಗೆ ಕೆಲಸ ವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಅವರು ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಗತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಸಾಯುತ್ತಿರುವರು. ಪುನಃ ನಾವು ನೂಲನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಬಡ ಬಗ್ಗರನ್ನು ಸಾವಿನಿಂದ ಉಳಿಸಿದಷ್ಟು ಪುಣ್ಯ ಬರುವುದೆಂದೂ ಅವರು ಸಾರುತ್ತಿರುವರು" (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಣಿ. ಸಂ. ೨. ಕಾದಂಬರಿ–೧. ೨೦೦೧. ಪು. ೧೯೬).

ಎರಡನೆಯದು ವೇಶ್ಯೆಯರ ಉದ್ಧಾರ (ಅದೇ ಪು. ೧೯೮). ಈ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ರೂಪಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕುಟುಂಬವೊಂದು ಒಡೆಯುವುದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವುದು ಕುಟುಂಬದ ಛಿದ್ರೀಕರಣ. ಆಗ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಗಾಂಧೀವಾದದ ಪ್ರಭಾವವಿತ್ತು[೬]. ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ವಿಷಯಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಮುಖವು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯ

ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಘಟನೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ನಡೆದರೆ ಅದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸರಳವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಾದರೂ ಅದು ಕತೆಯಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕತೆ : ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ನಿರೂಪಣೆಯೇ. ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ಸತ್ಯದ ಕತೆಯಾದರೆ, ಕತೆಯು ಹೇಳುವ ಸತ್ಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಒಳಗೆ ಹುದುಗಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ರಚನೆಗೂ, ಕತೆಯು ಹೇಳುವ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಅಷ್ಟೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ! [೧೮]. ಕಾರಂತರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಗಗಳು. ಕಾರಂತರ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡಾ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಅವರ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಗಂಭೀರ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಅನಂತರದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕ ನಿಲುವು ತಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ (೧೯೫೪), ಜಗದೋದ್ಧಾರ ... ನಾ (೧೯೬೦), ಉಕ್ಕಿದ ನೊರೆ (೧೯೭೦), ಮೂಜನ್ಮ (೧೯೭೪), ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ ಸ್ವರ್ಗ (೧೯೮೦). ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರಂತರ ನಿಲುವು : ಆಲೋಚನೆ ಕ್ರಮದ ಬದ್ಧತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ [೧೯]. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು (ಅವು ವಾಸ್ತವದ ಹತ್ತಿರವಿರುವುದರಿಂದ) ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆ ; ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚರಿತ್ರೆ ; ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಚರಿತ್ರೆ : ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಗುಟ್ಟು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚಿಂತನೆಗೂ ಈ ತರಹದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಕೌಶಲಗಳಿವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಿವೆ. ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ತೋರಿಸಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದೇ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ [೨೦]. ಬರಹಗಳು ಆ

ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು – ಅದು ಯಾವುದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಮಹತ್ವಗಳು ಬೇರೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ಪುರಾಣಗಳೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ದೇವದೂತರು ಮತ್ತು "ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು" ವಿನಂಥ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಉಳಿದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆಗಮಿಕದ ಮಾದರಿಯವು ಅಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಶಾವಾದವಿದೆ. ಭವಿಷ್ಯದ ಕುತೂಹಲವಿದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಜೀವನದ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸುಖಾಂತದ ಭರವಸೆಗಳಿವೆ.

ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಹೊಸ ಯುಗದ ಮಹತ್ವದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹೊಸಯುಗದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಮುಖ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟ. ಈ ಪಲ್ಲಟದಲ್ಲಿ ಸುಶಿಕ್ಷಿತವರ್ಗದ ಆಶಾವಾದವಿದೆ. ವಸಾಹತುಯುಗದ ಆಧುನಿಕ; ಶಿಕ್ಷಣ ; ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ; ಹಳೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ನಾಶ ; ನಾಗರಿಕತೆಯ ಉದಯ – ಇವುಗಳ ಬಳುವಳಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಕಾಲವೇ ಆಗ 'ಕಾಲ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿತು [೨೧]. ಹೊಸ ಯುಗದ ಈ ತರಹದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ; ಅದು ಮಾಡಡುತ್ತಿರುವ ಅದಲು ಬದಲಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಜನರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಬರಹ ಮೂಲಕ ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರ : ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವಾಗಿವೆ. ಆಯಾ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಲೇಖಕರು ಆಗ ತಾನೇ ಹೊಸದಾಗಿ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದ ಮತ್ತು ಅವರು ನಿರ್ವಚಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಬರಹಗಳ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಿತ್ತು. ಕನ್ನಡದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದುದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಆ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ; ಚರಿತ್ರೆ ; ತತ್ವಜ್ಞಾನ ; ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆ ; ರಾಜಕೀಯ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾದ ಪಾತ್ರ – ಹೀಗೆ ಲೇಖಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ

ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೇಂದ್ರೆ; ಕಾರಂತ ; ಕುವೆಂಪು ; ಗೊರೂರು ; ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರು ; ಪೈ – ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖಕರೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಕೂಡಾ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ; ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ; ನಾಡಿನ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಚಟುವಟಕೆ – ಹೀಗೆ ಪ್ರಭೇದಗಳಿಲ್ಲದೆ ಬರಹಗಾರರು ಬರಹಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅಂಗುಲದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಈ ಲೇಖಕರು ಬರಹಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಅಂತಸ್ಥ ಪ್ರಣಾಲಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ? ಲೇಖಕರು ಈ ರೀತಿಯೇ ವಸಾಹತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಿತ್ತು.

ಈಗ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕಾಲ' ಮತ್ತು 'ವಸ್ತು', 'ಅವಕಾಶ'ಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೂ 'ಕಾದಂಬರಿ' ರೂಪದ ವಿವರಣೆಗೆ ತುಂಬಾ ಸಹಾಯ ಕೂಡಾ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೊಳಗಿನ ವಸ್ತು ; ಕಾಲ ; ಅದು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಆದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದೊಳಗೆ ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು 'ಕಾಲ'ವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ :

ಒಂದು : ಋತುಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆ. ಉದಾ : ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಋತುಮಾನದ ವಿವರ.

ಇನ್ನೊಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಕಾಲ, ಇದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಹಿಂಡಿ ಒಟ್ಟು ಸೇರಿಸಿದರೆ ದೊರೆಯುವುದು ಆಗಿನ ಸಂದರ್ಭದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂವಾದ. ಕಾರಂತರು ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ.. ಕಾರಂತರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಂಡನೆಯಷ್ಟೇ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಒಂದು ಘಟನೆ ; ಕೇವಲ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಅನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳ ಕೆಲವು ಜನಾಂಗಗಳ ಅಂತಸ್ಥ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಥನಗಳಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಷಯವೊಂದಿದೆ : ಅದು ಭೂಮಿ. ಮನುಷ್ಯ ಭೂಮಿಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಬೆಳೆ ತೆಗೆಯುವುದು ; ಭೂಮಿಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಉಪಾಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ಆರಾಧನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು', 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ', 'ಚೋಮನ ದುಡಿ', 'ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು' – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕಾರಂತರು ರೊಮಾಂಟಿಕರಂತೆ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಭೂಮಿಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುವುದು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಪಲ್ಲಟದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ, ಸಂಪೂರ್ಣ ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಎರಡನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

"ಇಂಗ್ಲೀಷನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿದಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿದಾರಿದ್ರ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾದೀತು ಎಂಬ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ " (ಕಾರಂತ. ಪು. ೨೬) "ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿವಿಧ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳು ಇಂಥ ಅನೇಕ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿವೆ. ಅದರಿಂದ, ಅನೇಕ ಪೌರಾಣಿಕ, ನೈತಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಬದಲಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗಿರುತ್ತ, ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲವುಳ್ಳ ಸಾಹಿತಿ, ತತ್ಸಂಬಂಧವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕನ್ನು ಕಡೆಯಬಲ್ಲ ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕುರುಡಾಗಬಾರದು" (ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ. ಸಂ. ೧೯೯೯. ಪು. ೩೮).

ಕಾರಂತರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ : ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕದ ಅನುಭವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದ ವಿವರಣೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಮುಖಿಗಳು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ; ಜಾತಿ ; ಅವರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕಥನಾತ್ಮಕ ನೆನಪುಗಳು. ಅದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಈ ತರಹ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ವಸಹಾತೀಕರಣದ

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಆ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ [೨೨]. ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಲೇಖಕನೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿ, ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕಥನದ ಧ್ವನಿಯು ಕುಂಠಿತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಗಳಿವೆ :

ಒಂದು : ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ರಾಜಕಾರಣ ಇದರಲ್ಲಿ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿವರಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯವು. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾ : 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ಮೊದಲ ಭಾಗ : ಚೋಮನ ದುಡಿ, ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಇತ್ಯಾದಿ. ಎರಡು : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಜಕಾರಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಚರ್ಚ್ ಮಿಶನರಿಗಳು ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ : ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಸ್ಕೂಲ್‌ಗಳು : ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ ', 'ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿ', 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ' ಇತ್ಯಾದಿ. ಮೂರು : ವಸಾಹತೋತ್ತರ ರಾಜಕಾರಣ ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ, ಉಕ್ಕಿದ ನೊರೆ, ಇತ್ಯಾದಿ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ವಿಧ : ಮೌಲ್ಯರಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಸಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು, ಮೌಲ್ಯರಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು ದಿನಂದಿನದ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಬದುಕುವುದು ಕಷ್ಟವಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಸಕ್ತಿಗಳಲ್ಲ, ಆದರ್ಶಗಳಿಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಂತೆ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಮನುಷ್ಯರು ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವರಲ್ಲ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯ 'ಬೆಳ್ಳಿ', 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿ ಮುಂತಾದವರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಸಾಗಿಸುವವರು. ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯವರು ಮೌಲ್ಯಸಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು. ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವರು. ಹಳ್ಳಿಯಾಗಲಿ ; ನಗರ ವಾಗಲಿ – ಇವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಲ್ಲ. 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ 'ಶಿವಪ್ಪ' ಸಮೀಕ್ಷೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಶ್ರೀನಿವಾಸ... ಈ ಮಾದರಿಯವರು. ಮೌಲ್ಯಸಹಿತ ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅವರ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕಾರಂತರ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಿವರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಗುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೇ ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಅವರು ಕೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಆದರ್ಶಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಒಂದು ಅಂಶ ತಕ್ಷಣ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ : ರಾಷ್ಟ್ರ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಾಜಕಾರಣಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದ ಅನೇಕ ನವೋದಯ ಕವಿತೆಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ – ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಹೌದು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಥರ – ಹುಸಿಯಾದ ಒಂದು ಆದರ್ಶದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ನವೋದಯ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ತುಂ ಬಾ ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತನವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ "ಯೂರೋಪ್" ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಹಟವೂ ಇತ್ತು. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ಹಾಗೆಯೇ – ಅದು ಆಗ ಹುಟ್ಟಿದ ಹೊಸ ವರ್ಗದ ಓದಿನ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕಲಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ; ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಾಗ ಉಂಟಾದ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ಕಾರಂತರಂಥ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ತುಂಬಿಕೊಟ್ಟರು ಎಂಬುದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗತಿಶೀಲತೆಯ ಮುಖೇನ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ – ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ; ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು : ರಾವ್ ಬಹದ್ದೂರರ ಗಾಮಾಯಣ ; ಮಿರ್ಜಿಯವರ ನಿಸರ್ಗ ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಓದುಗ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಡುವಣ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಟ್ಟವು. ಮತ್ತು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಓದುಗರು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಒಳಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏನು ಜರುಗುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂದರೆ – ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ. ಲೇಖಕರ ನಿಲುವುಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಓದುಗರು ಯಾವುದೇ ಅಂತರವಿಲ್ಲದೆ ಸಂವಾದ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ

ಚಾರಿತ್ರಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಥರದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪಾತ್ರ ದೊಡ್ಡದು. ವಸಾಹತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅನುಭವದ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಅರಿವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' ಮತ್ತು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಲೇಖಕರೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅಸಹಜ / ಅತಾರ್ಕಿಕವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೂ ಲೇಖಕರೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಾವು ಮಾತಾಡುವಂತೆ 'ಕಾರಂತರು ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿ', 'ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಗತಿಪರ ', ಕಾರಂತ–ವೈದಿಕ–ಕುವೆಂಪು–ಅವೈದಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಕ್ಲೀಷೆಯೆಂದನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಪಂಜ ; ವಿಟ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮಾವರ ; ಕೋಟ – ಯಾವುದೂ ಈಗ ಮೊದಲಿನಂತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಸೀಮೆಗಳ ಚಿತ್ರ ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಈ ಸೀಮೆಗಳ ಆವರಣ ; ಅವುಗಳ ಸಾಂಕೇತಿಕವಲ್ಲದ ಜಗತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಲೆಮಾರುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಖ್ಯಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಇರುವ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ; ಹಿಡುವಳಿದಾರರು ; ಹಿಡುವಳಿ ಇಲ್ಲದವರು ; ಸುಕ್ಷಿತವಾದ ಜೀವನ ನಡೆಸುವವರು, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವವರ ಜಗತ್ತು ಇದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆದರ್ಶ ಇರುವ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲದಿರುವ ನಡವಣ ಸಂಘರ್ಷಗಳೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜೀವ ಸತ್ವ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುವುದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಅನುಭವವನ್ನು ಮತ್ತು ಅರ್ಥದ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು. ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವಾಗ ಜೀವನದ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಯಾವುದೇ ಲಯವಿಲ್ಲದೆ ; ರೊಮಾಂಟಿಕ್‌ಗೊಳಿಸದೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಕಾರಂತರು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅತಿ ವಿಜೃಂಭಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಪೌರಾಣಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ – ಕಾರಂತರ ಮನೋಭಾವ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು

ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಲೇಖಕ ಅವುಗಳ ನಾಟಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ವಿಜೃಂಭಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಅನುಭವವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ; ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾದ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದನ್ನು 'ಅನಾಕರ್ಷಕ'ವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಗುಣ ಅವರಿಗಿದೆ. ಇದು ಅವರ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಗರ್ಭದಿಂದ ಬಂದ ಓದುಗರು : ಅದರದೇ ನಿಯಮದೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಿದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ; ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ಕಾರಂತರು – ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊರಳು ದಾರಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಬಾಗಿಲುಗಳಿವೆ, ಕಿಟಕಿಗಳಿವೆ.

ನಿಜವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮುಕ್ತಾಯವಿಲ್ಲ ; ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾರಂಭ ಅಂತನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಅವುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಯಾವುದು ಮಹತ್ವದ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಅನಿಸಿದೆಯೋ ಅದು ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಜಗದೋದ್ಧಾರ ... ನಾ'ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ತರಹದ ಧಾಟಿ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಳಜಿಗಳು : ಘಟನೆಗಳು ಗಂಭೀರ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಗತ್ತೇ ಬೇರೆ – ಕಾರಂತರ ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಬೇರೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕಾರಂತರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ – ಎಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೋ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆಚೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವಿದೆ. ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವಿದೆ. ಆದರೆ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯ : ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಮುಖಾಂತರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. 'ಇಂದುಲೇಖಾ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಓ.ಪಿ. ಚಂದುಮೆನನ್ ಅವರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಹೆಂಡತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಲೆಯಾಳಂ ಓದುಗರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಸಂಭಾವ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು : ನಾಯರ್ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಲಭಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆಯಬಹುದು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ – ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯಲು ಬರೆಯಲು ಕಾರಣ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಅನುವಾದವಾಗಿದ್ದು ೧೮೯೦. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಡ್ಯುಮೆರ್ಗ್‌ಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ – ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಂದುಮೆನೊನ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ನೋಡಿ : ಇಂದುಲೇಖಾ ೧೯೯೪ ಮುನ್ನುಡಿ).

೨. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದು ೧೮೯೯ ರಲ್ಲಿ. ಬಂಗಾಳಿಯ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿ ಅಲಾಲೇರ ಘರೇರದುಲಾಲ ೧೮೫೭ ರಲ್ಲಿ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರರದು ದುರ್ಗೇಶ ನಂದಿನಿ ೧೮೬೫ ರಲ್ಲಿ ; ಬಾಬ ಪದ ಮಂಜಿಯ ಯಮುನಾ ಪರ್ಯಟನ ೧೮೫೭ ರಲ್ಲಿ ; ಅಸ್ಸಾಮಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಭಾನುಮತಿ ೧೮೯೦ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಕಮಲಾಂಬಳ್ ಚರಿತ (ತಮಿಳು) ೧೮೯೩. ಇಂದುಲೇಖಾ (ಮಲೆಯಾಳಂ) ೧೮೯೯ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ೨೦೦೧. ನಾಡು ನುಡಿಯ ರೂಪಕ. ಪು. ೩೩.

೩. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್. ಪು. ೩೧-೬೮.

೪. 'ಆಮದು ರೂಪ 'ಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಹೋಮಿಬಾಬಾ. ಹೋಮಿಬಾಬಾ, 'ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಕರಣೆ ' ಯೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Homi Bhaba. ೧೯೯೪. ಪು. ೮೬).

೫. ೧೮೨೦ ರ ವೇಳೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Gaurivishwanathan, ೧೯೯೮. p. ೨).

ಆ ವೇಳೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯ ; ಪರಂಪರೆ ; ಮುಂತಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದವು.

ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪೆನಿಗೆ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದ ಯಶಸ್ಸು ಅಪಯಶಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು ಭಾರತವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಶಾಲೆ ಮಾಡುವ ಆಸೆಯಿತ್ತು (ನೋಡಿ : ಅದೇ.).

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪಠ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಹಳೆಯ ವ್ಯಾಕರಣ ಕಲಿಕೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕಾಲವೂ ಹೌದು (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Raymond Williams. ೧೯೬೧. p. ೧೩೪-೧೩೫).

೧೮೧೩ ರ 'ಚಾರ್ಟರ್ ಆಕ್ಟ್' ನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ – ದೇಶೀಜನರನ್ನು ನಾಗರಿಕಗೊಳಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೂ ೧೭೭೪-೧೭೮೫ ರಲ್ಲಿಯೇ ವಾರನ್ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ್ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬಂತೆ ಮಾತಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದ. ಇದನ್ನೇ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ದ್ವಂದ್ವ ಸಂಯೋಜನೆಯೆಂದು ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠಜ್ಞಾನ' (Objective knowledge) ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು.

೬. ಮೆಕಾಲೆಯು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಭಾರತೀಯ ಯುವಕರ ಉದ್ಧಾರವು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದ. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಿಶನರಿಗಳ ಪ್ರವೇಶ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ೧೮೧೩ರ ವೇಳೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ೧೭೯೨ ರಲ್ಲಿಯೇ ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಗ್ರಾಂಟ್ ಭಾರತದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ; ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದ್ದ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಪರಾಧಗಳು ಜರುಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿ ಬರೆದಿದ್ದ. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ 'ಒಂದೇ ಅಧಿಕಾರ ಒಂದೇ ಮನಸ್ಸು' ಸೂತ್ರ ಮಂಡಿಸಿದ್ದ (ನೋಡಿ : Gaurivishwanathan ಪೂರ್ವೋಕ್ತ . ಪು. ೭೩).

೭. ಮಿಶನರಿಗಳು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾತ್ರ ಯಾವುದು ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಯುವ ಜನರ ನೈತಿಕತೆಯು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು.

ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ : ಸಹಗಮನ : ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮನೋಭಾವ ಮುಂತಾದವು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು.

ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೋಮಿಬಾಬಾ Hybridization of power and discourse ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ನೋಡಿ : ಗೌರಿವಿಶ್ವನಾಥನ್. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪು. ೯೬–೯೭ ಮತ್ತು ೭೭).

೮. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಗೌರಿವಿಶ್ವನಾಥನ್. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ; ಏಜಾಜ್ ಅಹಮದ್. ೧೯೯೨. ಸುದೀಪ್ತ ಕವಿರಾಜ್. ೧೯೯೫.

೯. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಬೋಧಿಸಿದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ : ಸತ್ಯ ; ಜಾತಿ ನಿರ್ಮೂಲನೆ ; ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ ; ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವೆಂಬಂತೆ ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಆಗ್ರಹ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. 'ಅಹಿಂಸೆ ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೂಡಾ.

೧೦. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ೧೯೩೨ ರಲ್ಲಿ 'ಸ್ವದೇಶಾಭಿಮಾನಿ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಲೇಖನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು.

'ದಯಾಳು ಬ್ರಿಟೀಷರು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡಿದರು. ಅವರ ಸಭ್ಯತೆಯೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ವಂಚನೆಯ ಪಲ್ಲವಿಯು ಬೇಡ' ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ.).

"ಹಾಯರ್ ಎಲಿಮೆಂಟರಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದಾವುದರ ಸಲುವಾಗಿ" ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ. ಜೀವನೋಪಾಯದ ಹಾದಿ. ಪು. ೧೦೩). 'ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ : ಐತಾಳರ ಹಿಗ್ಗು ಹೇಳತೀರದು. ಲಚ್ಚನ ಸವಾರಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕಿತ್ತು ದೇವರು ಅಷ್ಟು ನಡೆಸಿದರೆ ನಮ್ಮ ಹಾಗೆ ಅವನು ಹಗಲೂ ರಾತ್ರಿಯೂ ಸಟ್ಟಿ, ಕೆಸರು – ಎಂದು ತುಳಿಯುವುದು ಬೇಡ ಎಂದರು (ರಾಮೈತಾಳರ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವಿದು. ಈಗಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷು ನಾಲ್ಕು ಅಕ್ಷರವಾದರು ಕಲಿತವರಿಗೆ ಭರಾಮು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ, ೨೦೦೧. ಪು. ೧೫೬).

೧೧. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಆಂಟೋನಿಯಾಗಾಮ್ಸಿ. ೨೦೦೩. ಪು. ೪೦-೪೧.

೧೨. ಫುಕೋ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರೂಢೀಕರಿಸಿಕೊಡಬಹುದು : ಯಾವಾಗ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯೆನ್ನುವುದು ಬಂತೋ ಆಗ ಭಾಷೆಯು ಧ್ವನಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದು ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಬಂತು (Foucult. ೧೯೭೦. ಪು. ೩೮). ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಭಾಷೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. (ಅದೇ. ಪು. ೪೦). ಭಾಷೆಯು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ (ಅದೇ. ೭೮). ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಣವೆಂದರೆ ಅದೊಂದು "ಸಂವಾದಿ"ಯಾದ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಗುಣಬಂತು (ಅದೇ. ೧೬೭). ಹಣ : ಉದ್ದಿಮೆಗಳು : ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟು : ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ, ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ (ಅದೇ. ೧೬೮). ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವವೆನ್ನುವುದು 'ಪಠ್ಯ' ಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ (ಅದೇ. ಪು. ೪೧).

ಮುದ್ರಣ ರೂಪಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ : ಅದಿಲ್ಲದ ಮೌಖಿಕ ಸಂವಹನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ.

೧೩. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Parthachatterjee. 1997. The Nation and its Fragments. Oxford University Press. P.8.

೧೪. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ : (೧೯೩೮) ; ಕೇಶವ ಕೃಷ್ಣ ಕುಡ್ವ ೧೯೪೮. ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ, ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರರು ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು : ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದಡಿ ಯಿಟ್ಟವರೆಂದರೆ ಉತ್ತರ-ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಸಾರಸ್ವತರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಮದ್ರಾಸ ನಿವಾಸಿಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮೪೪ ರಲ್ಲಿ ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹ, ವಿಧವಾ ವಿವಾಹಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ನಿರ್ಣಯ ಕೈಗೊಂಡರು. ಒಂದನೆಯದು, ಹದಿನೈದು ವರ್ಷದ ಒಳಗಿನ ಗಂಡು ಹುಡುಗರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಹತ್ತು ವರ್ಷದ ಒಳಗಿನ ಹುಡುಗಿಯರಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಕೂಡದೆಂಬುದು. ಎರಡನೆಯದು ಗರ್ಭಾದಾನವಾಗಿರದ ವಿಧವೆಯರೂ ಪುನರ್ವಿವಾಹವಾಗಬಹುದೆಂಬುದು (ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇವು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಸೂಚನೆಗಳು) ಇವುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಅನುಮತಿ ಪಡೆಯಲು ಮುಂಬಯಿಯ 'ಕನ್ನಡ ಸುವಾರ್ತೆ' ಮೊದಲಾದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.

(ಉಕ್ತ : ಕೇಶವ ಶರ್ಮ.ಕೆ. ಸಂ. ೨೨ : ಸಂಚಿಕೆ ೪-೫, ಮಾರ್ಚ್ - ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೯೮೭, ಸಂಕ್ರಮಣ).

೧೫. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ : ಆಗಿನ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದ ಆಧುನಿಕತೆ ; ಶಿಕ್ಷಣ ; ಮುಂತಾದವು ಸ್ವ-ಅನನ್ಯತೆ ಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಅನುಭವವನ್ನು ಓದುಗರೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

೧೬. ಬಕ್ತಿನ್ 'Epic and Novel' ನ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಭಿನ್ನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ (M.M. Bakhtin. The dialogic imagination. p. 4-15).

೧೭. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು. ೨೦೦೨. ಪು. ೩೫.

೧೮. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Sudiptakaviraj ೧೯೯೫. p. ೧೦೭.

೧೯. ಕಾರಂತರು ತಾನು ಮೊದಮೊದಲು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಕನಂತೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡೆ. ಹಾಗೂ ತಾನು ಬುಡದಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶವಾದಿಯಾಗಿದ್ದೆ. ಗಾಂಧಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ತನ್ನದಲ್ಲವೆಂದು ತನಗೆ ಅನಂತರ

ಅನಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಕಾರಂತರೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂದರ್ಶನ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು. ಸಂಪುಟ-೪. ಪು. ೩೯೧.

೨೦. ನೆಹರೂ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಇದೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ:

- ಒಂದು ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್, ಮಿಲ್ಟನ್ ಮೊದಲಾದವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ವಿಜ್ಞಾನ : ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ದೇಶ.
- ಅತ್ಯಂತ ಬ್ರೂಟಲ್ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಪತ್ರಿಗಾಮಿ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ (Parthachatterjee, 1986, p. 145)

೨೧. 'ಕಾಲ' ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಜ್ಞಾನ ಬಳಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಗಡಿಯಾರದ ಸಮಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತು ಗಾಂಧಿಯವರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಸ್ರ ಬುಧೆಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ : 'ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಈ 'ಕಾಲ' ಮಾನವನಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತ. ನಾವು ಕಾಲವನ್ನು ಸದಾ ಅಳೆ ಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ ಸೀಮಿತ ಸ್ಥಿತಿ ಹೊರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಅದೇ ಕಾಲದ ಏಕತಾನತೆ (ಅನು : ಕೆ. ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಿ. ೨೦೦೩. ಪು. ೫೬).

೨೨. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜಾತಿ : ಧರ್ಮ : ನಿರೀಶ್ವರವಾದ - ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತವೆ.

✦

ಆಕರ ಗ್ರಂಥಗಳು

1.	ಗಳಗನಾಥ	1999	ಗಳಗನಾಥ ಕಾದಂಬರಿ ಸಂಪುಟ-2. ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
2.	ಪ್ರೊ. ಸುನಿಲ್ ಸಹಸ್ರಬುದ್ಧೆ (ಮೂ) ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಿ. ಕೆ.	2003	ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗಾಂಧಿಯ ಸವಾಲು. ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ. ಬೆಂಗಳೂರು.
3.	ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್	2001	ನಾಡು-ನುಡಿಯ ರೂಪಕ. ಪ್ರಸಾರಾಂಗ. ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ. ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ.
4.	ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ	1998	ಹುಚ್ಚುಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು. ಎಸ್.ಬಿ.ಎಸ್. ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.
5.	ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯ	1990 (1900)	ವಿಷವೃಕ್ಷ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಂದಿರ. ಬೆಂಗಳೂರು.
6.	ಬಿ. ದಾಮೋದರ ರಾವ್	1992	ಆಯಾಮಗಳು. ಪರಿಸರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ
7.	ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು	1992	ಕಾದಂಬರಿ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು. ಪ್ರತಿಭಾ ಯುವ ವೇದಿಕೆ. ಬೆಂಗಳೂರು.
8.	ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ.)	1994	ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು (ಸಂ.2) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ.
9.	ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ ಬಿ. (ಸಂ.)	1993	ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು (ಸಂ. 6) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ. ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ.
10.	ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ.)	1994	ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು (ಸಂ.4) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ. ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ.
11.	ಅಶೋಕ. ಟಿ.ಪಿ.	1993	ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ. ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
12.	ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ. ಬಿ. (ಸಂ.)	2001	ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಣಿ. (ಸಂ.2) ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.
13.	ವೆಂಕಟರಾವ್ ಗುಲ್ವಾಡಿ	1985	ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ
14.		1938	ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ
15.	ಕೇಶವ ಕೃಷ್ಣ ಕುಡ್ವ	1948	ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ
16.	ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ		ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಥಮ ಕಾದಂಬರಿ. (ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ. ಸಂ. 55. ಸಂ. 3.)
17.	ಸಂಕ್ರಮಣ (ಸಂ.77, ಸಂ. 4-5)	1987, ಮಾರ್ಚ್, ಏಪ್ರಿಲ್	ಗುಲವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾಯರ ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ

18.	Parthachatterjee	1986	Nationalist thought and the Colonial world, Oxford University Press.
19.	Fredric Jamson	1974	Marxism and Form. Princeton University Press.
20.	Raymond Williams	1961	The Long Revolution. Chatto and Windus. London.
21.	Bakhtin. M.M.		The dialogic imagination. University of Texas Press. Austin.
22.	Aijaz Ahmed	1992	In Theory. O.U.P.
23.	Paul de Man	1988	Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of contemporary criticism. University of Minnesota.
24.	Sudipta Kaviraj	1995	The unhappy consiousness : Bankimchandra Chattopadya and the formations of Nationalist discourse in India.

೫. ಜಾತಿ ; ಕುಟುಂಬ ; ಬಂಧುತ್ವ : ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ ಪ್ರವೇಶ

೫.೧. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹರಹು ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡದು ಮತ್ತು ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿಗಳು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಕೂಡಾ ಆಗಿವೆ.

೧. ಮನುಷ್ಯ – ಭೂಮಿ – ಕೃಷಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲ

೨. ಜಾತಿ – ಬಂಧುತ್ವ – ಮದುವೆ – ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಸಂಹಿತೆಗಳ ಉಲ್ಲಂಘನೆ

೩. ಕುಟುಂಬ – ಶಿಕ್ಷಣ – ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಳಜಿಗಳು ಹಾಗೂ ಪರಿವರ್ತನೆ

ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರು ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಶೋಧವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕುಟುಂಬದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಅಂಶಗಳು. ಇವುಗಳು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಚಿತ್ರಣಗಳೂ ಹೌದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನವಾಗಿಯೇ ಒಂದು ವಿಷಯವು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತವೆ :

೧. ಕುಟುಂಬವೆಂದರೇನು ? ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅಗತ್ಯ ?

೨. ಗಂಡು – ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ?

೩. ಕುಟುಂಬಕ್ಕೂ ಜಾತಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ?

೪. ಕುಟುಂಬ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಆರ್ಥಿಕತೆ : ಭೂ ಹಿಡುವಳಿ : ಪಲಾಯನವಾದ ಇವು ಯಾವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ?

೫. ಕುಟುಂಬ ; ಬಂಧುತ್ವ ಮೊದಲಾದವು ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ ? ಇವುಗಳಿಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗಳು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ?

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪದೊಂದಿಗೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದುದು.

ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು; ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ; ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದಲ್ಲಿನ ತಲ್ಲಣಗಳು ; ಹೊಸದೊಂದು ಓದುಗವರ್ಗದ ಉದಯ ; ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಗೈರು ಹಾಜರಿ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪದ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ಲೇಖಕರು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಲೇಖಕರು ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳವಾದ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಮುಖಾಮುಖಿ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಬದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಕ್ತಾರರಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಆಗ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಓದುಗ ವರ್ಗವು ಬೇರೆಯದನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿತ್ತು. ಹಳೆಯ ಕತೆಗಳು ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ;

ಹೊಸ ಓದುಗವರ್ಗ ; ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಒಂದು 'ಅವಕಾಶ' ಅದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದವು. ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಅವಕಾಶ' (Space) ಬಹಳ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡವು. ಇಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಗುಣವೊಂದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬಹುದು. ಅದೇಂದರೆ – ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಾವು 'ಕೃತಕವಾಗಿ' ಮತ್ತು 'ಬೌದ್ಧಿಕ' ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಓದಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಓದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವವನಿಗೆ ಅಪಾರ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಾಗಲೀ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವ ತರಬೇತಿಯಾಗಲೀ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪಗಳು ಕೈಗೊಂಡ ಕೆಲಸಗಳು ಬೇರೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ; ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು – ಆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಗೆ 'ಬ್ರಿಟೀಶ್' ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವು; ಹಿಂದೂ V/S ಮುಸ್ಲಿಂ ಅನ್ನುವುದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡವು ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಏನು ಹೇಳಿವೆ ಮತ್ತು ಅದು ಯಾರಿಗಾಗಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಪಂಡಿತಮಂಡಲಿಯವರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದವರಲ್ಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಸ್ಪ ಷ್ಟ ಅಂಶಗಳಿವೆ: ಓದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಕಥನ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ ಸಂದೇಶ ರವಾನೆ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿದೆ. 'ಕುಟುಂಬ', 'ಭೂಮಿ', 'ಧರ್ಮ', 'ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನಂಬಿಕೆಗಳು', 'ಸಮಾಜ' – ಎಲ್ಲವೂ ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಓದುವ ವರ್ಗಕೂಡಾ. ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕುರಿತು ಕಾರಂತರ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಮೊದಮೊದಲು ಗಾಂಧಿ: ಪರಮಹಂಸರ ವಚನ : ರವೀಂದ್ರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದವನು ಅನಂತರ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ.

"ಮುಂದೆ ಆತ ಶಾರದೆಗೆ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಓದಿಹೇಳಿದನೇ – ಎಂದರೆ, ಬದಲು ಅವನೇ ಅವನ್ನು ಓದುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ. ಗಂಡನಿಗೆ ತನ್ನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ

ಬೇಸರಬಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಶಾರದೆ ತರ್ಕಿಸಿದಳು. 'ಒಳ್ಳೆಯದೇ ಆಯಿತು' ಎಂದು ಹೇಳಿತು ಅವಳ ಒಣ ಹೆಮ್ಮೆ. ಈ ಘಟನೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಶ್ರೀನಿವಾಸ. ಉಡುಪಿಯಿಂದ ಶಾರದೆಗಾಗಿ 'ವಿಷವೃಕ್ಷ', 'ಸೀತಾರಾಮ', 'ದುರ್ಗೇಶನಂದಿನಿ' ಮೊದಲಾದ ಅದ್ಭುತ ರಮಣೀಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಡತೊಡಗಿದ್ದು, ಅವಳು ಅವನ್ನು ಇಡಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಕಬಳಿಸತೊಡಗಿದಳು. ಎಳೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸುಂದರ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಲಿಯಲು ಅವು ಅವಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಆಹಾರವಾಯಿತು. ರಜೆಯ ದಿನ ಉಡುಪಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಮೈದುನರು ಬಂದರೆಂದರೆ, ಶಾರದೆಗೆ ಆ ಪುಸ್ತಕಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಗೋ, ಶ್ಲಾಘನೆಗೋ ಬಾಯಿ ತುಂಬ ಅವಕಾಶಸಿಗುತ್ತಿತ್ತು" (೨೦೦೩, ಪು. ೨೬-೭) ಮತ್ತು "ತಾನು ಅವಳಿಗೆ ಓದಲು ತಂದು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಲ್ಲಿ ಲೀನಳಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಅವಳ ಮನಸ್ಸಂತು ಎಳೆಯದು! ಸುಖ-ನಗುಗಳ ಬಯಕೆಯುಳ್ಳದು" (ಅದೇ. ಪು. ೫೫).

ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಓದು ಮತ್ತು ಆ ರೀತಿಯ ಓದಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಅಭಿರುಚಿಯು ಬದಲಾಗತೊಡಗಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಓದು ರಮಣೀಯವೆಂದು ಅನಿಸಿತು. ಅದರಂತೆಯೇ ಆ ಮಾದರಿಯ 'ಹೊಸ ರೂಪ'ದೊಂದಿಗಿನ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪ್ರತಿಫಲವಂತೂ ಹೌದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭ ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ರೂಪುತಳೆದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪ್ರಧಾನ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳಾಗಿವೆ :

ಒಂದು : ಪೌರಾಣಿಕ-ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್ ನೆನಪು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಬಗೆಗಿನ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮುಖ್ಯ : ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ಕಥನದ ಪರಂಪರೆಗೆ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು 'ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನ'ಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಆದರೆ, ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಈ ಯತ್ನದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಒಂದು ಆದರ್ಶದ ಮಂಡನೆಯ ಮೂಲಕ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಕಥನಕ್ರಮವು – ವಾಸ್ತವವಾದಿಯಾದುದು. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಲೇಖಕರು ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೋನಗಳಿಂದ ನೋಡಿ ಓದುಗವರ್ಗದ ಎದುರು ಮಂಡಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ – ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಒಬ್ಬ ನಿರೂಪಕನೂ ಹೌದು. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಲೇಖಕ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾನೆ, ಯಾವುದನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.[೧] ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಥನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ನಿರೂಪಕ' ಕತೆಯನ್ನು ನಿರುದ್ವೇಗದಿಂದಲೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ನಿರುದ್ವೇಗದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಥನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ–ಅನೈತಿಕ ; ಸರಿ – ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸರಳರೇಖೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಈ ವಿಷಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಂಡನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ :

೧. ಊರು (ಪ್ರದೇಶ)
೨. ಕುಟುಂಬ
೩. ಜಾತಿ
೪. ಕೌಟುಂಬಿಕ ತಲ್ಲಣಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿವರ್ತನೆ
೫. ಹಿಡುವಳಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ
೬. ನಂಬಿಕೆಗಳು
೭. ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭಾವಗಳು
೮. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಂತ್ಯ

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತುಂಬಾ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಚಿತ್ರವಿದು. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಆತ್ಮವಿರುವುದು ಇದರಲ್ಲಿಯೇ. ಹಾಗೂ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ರಾಚನಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ದೊರೆಯುವ ಚಿತ್ರ ಇದು.

'ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ಹೀಗೆ :

"ಶ್ರೀನಿವಾಸಗೆ ತಾನು ಹಂಗಲೂರಿಗೆ ಬಂದುದರಿಂದ ವಿಶೇಷವಾದ ಸಂತೋಷವೂ ಇಲ್ಲ; ದುಃಖವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಏನು, ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ"

'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ–ನರಕ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಾರಂಭ ಹೀಗಿದೆ :

"ಸೌಗೋಡು ರಸ್ತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ಫರ್ಲಾಂಗು ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸರಿದು ಹೋಗುವ ವರೆಗೆ ಕಾಣಿಸದಂತಹ ಮೂಲೆ : ಚೌಗೋಡಿನ ಬಳಿ ಹಾದಿಕಾರರು ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ."

ಕರಳಿನ ಕರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಕೂಡಾ ಹೀಗೆ :

ಇರ್ದೆಯು ಸುಬ್ರಾಯುರೆಂದರೂ ಅವರೇ ; ಬೆಟ್ಟಂಪಾಡಿಯು ಸುಬ್ರಾಯರೆಂದರೂ ಅವರೇ ; ಅಡ್ಡಗದ್ದೆ ಸುಬ್ರಾಯರೂ ಅವರೇ. ಇರ್ದೆ, ಬೆಟ್ಟಂಪಾಡಿಗ್ರಾಮದ ಹೆಸರು ; ಅಡ್ಡಗದ್ದೆ ಅವರ ಮನೆಯ ತಾವಿನ ಹೆಸರು.

ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಯ ಪ್ರಾರಂಭ ಇಂತಿದೆ :

"ಪಾರೋತಿಗೆ ಇದೇ ಕೊಡಿ ತಿಂಗಳಿಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳು ತುಂಬಿ ಮಾರ್ಗಶಿರಕ್ಕೆ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಹೇವಿಳಂಬಿ ಸಂವತ್ಸರದ ಜೇಷ್ಠಮಾಸದಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗೆ ಲಗ್ನವಾದದ್ದು. ಆ ಲಗ್ನವೂ ಹೇಗೆನ್ನುತ್ತೀರಿ – ಇಂಥದೇ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ. ಅವಳ ತಂದೆ ನಾರಾಯಣ ಮಯ್ಯರು ಮಣೂರು ಗ್ರಾಮದವರು. ಅವರ ಮನೆಯಿರುವುದು ಅರಾಲಿನ ಒಂದು ಬದಿಯಲ್ಲಿ."

ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಗಜಾನನರಾಯರ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾ "ಈಗ ಅವರು ಪೆನ್ಶನ್ ಪಡೆದು ಮೂರು ವರ್ಷಗಳಾಗಿವೆ. ಚಾಮುಂಡಿ ಬಡಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಕಾಪುರದ ಜಮೀನಿನ ಆಯವ್ಯಯದ ಲೆಕ್ಕವನ್ನು ಕಿರಿಯ ತಮ್ಮ ಭಾಸ್ಕರ ರಾಯ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ."

ಕಾರಂತರು ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆವರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆವರಣವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲಿನಂತೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುಗರು ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ರಚನೆಯ ತಂತ್ರವೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೆಂದು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಮುನ್ನುಡಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಚೌಕಟ್ಟು ಕೂಡಾ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ. ಅವರ ಕಥನ ಕ್ರಮದ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಅಂಶಗಳು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ :

೧. ಸ್ಥಳ : ನಾಯಕ / ನಾಯಕಿಯರ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಸೂಚನೆ

೨. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಜಾತಿ

೩. ನಾಯಕ ಅಥವಾ ನಾಯಕಿಯರ ಜೀವನದ ಘರ್ಷಣೆಗಳು (ನೈತಿಕ ಹಿ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆ)

೪. ಸ್ಥಳಾಂತರ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿ

೫. ಬದುಕಿನ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿವೇದನೆ – ಅಂತ್ಯ (ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಮುಖ್ಯ).

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ:

ಒಂದು – ಸಾಮಾನ್ಯ ಕುಟುಂಬದ ವಿವರಣೆ

ಎರಡು – ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಧ್ಯೆ – ಘರ್ಷಣೆ

ಮೂರು – ಸಮಾರೋಪ

ಇದನ್ನೇ 'ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು' ಕಾದಂಬರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು :

೧. ವಾಸಂತಿ + ಸುಧಾಕರ ದಾಂಪತ್ಯ – ಸುಧಾಕರನ ವಿದೇಶ ಪ್ರಯಾಣ – ವಿವರಣೆ

೨. ಸುಧಾಕರನ ವಿವೇಶ ಜೀವನ – ವಿವರಣೆ

೩. ಶೇವಂತಿಯ ಕತೆ ಮತ್ತು ವಾಸುದೇವರಾಯನ ಹಿನ್ನೆಲೆ – ವಿವರಣೆ

೪. ಸುಧಾಕರನ ವಿದೇಶದ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಣ – ತಿರುವು

೫. ವಾಸುದೇವರಾಯ ಜೀವನದ ಘರ್ಷಣೆ + ಶೇವಂತಿ + ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧ – ತಿರುವು

೬. ಸುಧಾಕರ ವಾಸಂತಿ ; ವಾಸದೇವರಾಯ ಶೇವಂತಿಯರ ಜೀವನದ ಸುಖಾಂತ – ಮುಕ್ತಾಯ

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸೂತ್ರವಿದು. ಈ ಸೂತ್ರದ ಕ್ರಮ ಹಿಂದು ಮುಂದಾಗಬಹುದು. ಅಥವಾ ಕೊಂಚ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಬಹುದು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಕನಿಷ್ಠವಾದ ಘಟಕವೆಂದರೆ ಕುಟುಂಬ ; ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಅವು ಇರಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧಗಳು. ಕುಟುಂಬವೊಂದರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ.

ನೈತಿಕವಾದುದು; ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದುದು; ಅಥವಾ ಇವಕ್ಕಿಂತ ಮೀರಿದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥೈರ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುವ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟವುಗಳು ಎಂಬುದನ್ನ ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಭಾಗ ಮತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅರ್ಧಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗುವ ಸಮಾಜವು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ೧೮೫೦ರ ಅನಂತರದಲ್ಲಿನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ; ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಕೆಲವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ : ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಮತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ಸಲ ಘರ್ಷಣೆಗಳಿದ್ದವು. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ – ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪರಂಪರಾಗತವಾದಿಗಳ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಅದು (Parthachatterjee ೧೯೮೬, ಪು. ೨೩). ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕಂಡ ಕಾಲಘಟ್ಟವೂ ಹೌದು. ಹದಿನಾರು ಮತ್ತು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ ಯಾವ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕಂಡಿತೋ ಅದೇ ಮಾದರಿಯ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕೊಂಚ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವು ಕಂಡಿತು. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಬರೆಯತೊಡಗಿದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.

೫.೨. ಜಾತಿ : ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ

ಜಾತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಚಿಂತಕರು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಗತಿಪರನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಪದೇ ಪದೇ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜಾತ್ಯಾತೀತರಾಗುವುದು ರಾಜ್ಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜಾತ್ಯಾತೀತರಾಗುವುದೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ

ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಚಿಂತನೆಯು ಜಾತಿವಾದ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಟಿವನ್ನು ಎರಡು ಸರಳದ್ವಂದ್ವವೆಂಬಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯೆನ್ನುವುದು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಣ ಗೊಂಡಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವವರು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೂ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೂ ನಂಟುಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯೆನ್ನುವುದು ಭಾರತದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಮಾರಕವೆಂಬಂತೆ ವಾದವನ್ನು ಹೂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ತಮಾಷೆಯ ಮಾತುಗಳಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತೆಂದರೆ ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತುಂಬಾ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಟಿಜಾತಿಟಿ ಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಅಂದರೆ ; ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಹಿಡುವಳಿಗೆ ; ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಟಿವರ್ಣಟಿ ದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ; ಹಾಗೂ ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಮುಗ್ಧವಾದ, ಯುರೋಪುಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ತುಂಬಾ ಬೀಸುನೋಟದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಿವೆ.[೨] 'ಜಾತಿ'ಯೆನ್ನುವುದು 'ಜನ್ಯ'ವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.[೩] ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾಸ್ಟ್ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೆ?. ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ 'ಜಾತಿ' ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವವರು ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು. ಮೂಲತಃ ಇದು ಸ್ಪಾನಿಷ್ ಪದ. ಸ್ಪಾನಿಷ್‌ಗೆ ಬಂದಿರುವುದು ಲ್ಯಾಟಿನ್‌ನಿಂದ. ಲ್ಯಾಟಿನ್ನಲ್ಲಿ 'Castus' 'Chaste' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಇದನ್ನು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದರು. ಫ್ರೆಂಚ್‌ನಿಂದ ಬಂದ 'Caste' ಎಂಬುದು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಮೂರು ಪ್ರಮುಖ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಯಿತು :

೧. **ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ :** ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಊಟೋಪಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿಯೋ ; ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು.

೨. **ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣ (Division of Labour) :** ಉದ್ಯೋಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗುಂಪಿನ ಜನರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಿತಿಯಿರುವುದು.

೩. ಶ್ರೇಣೀಕರಣ **(Hierarchy)** : ಜನರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರನ್ನು ಕನಿಷ್ಠರೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮಗಳು.[೪]

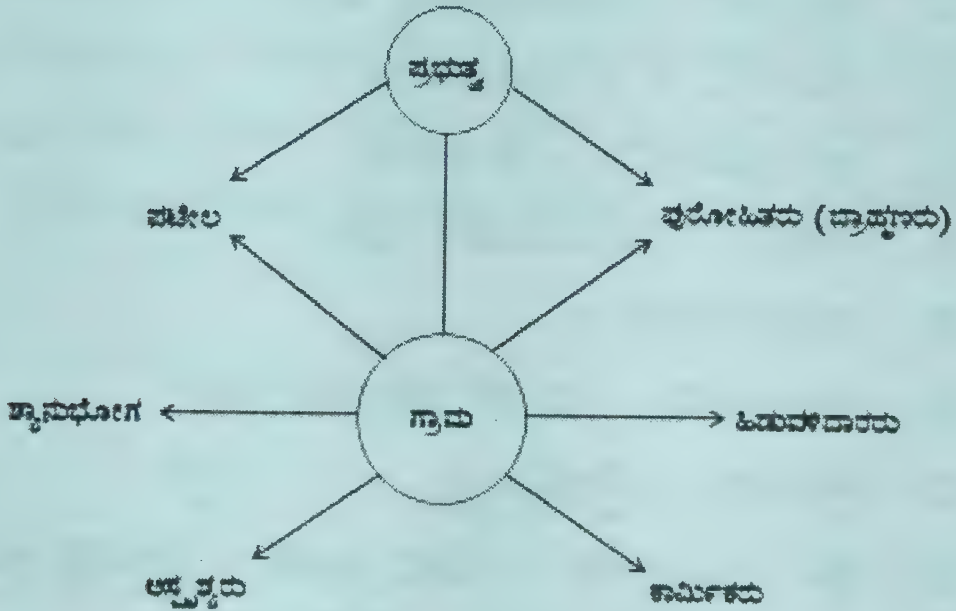
ಜಾತಿಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲು ಹೊರಡುವ ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಹೊರಟರೆ ನಮಗೆ ಜಾತಿಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಿಗುವ ಮೂಲ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಇವು ಮಾತ್ರ. ಮಾಕ್ಸ್ ವೆಬರ್ ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ : ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಗುಂಪು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಈ ತರಹ ಒಂದೇ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಿದಾಗ ಜಾತಿಯು ಇಡಿಯ ಭಾರತದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಡಿಯ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಮಾತನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು. ಅವರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ', 'ಕರುಳಿನ ಕರೆ', 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎಲ್ಲಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡವರು. ಮತ್ತು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಔದ್ಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಬರಿಯ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಮೈತಾಳ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕೆ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದವರಾದರೂ 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಗೋಪಾಲಯ್ಯನದು ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲ. ನಂಬಿದವರ ಏನಾಕ–ನರಕ ಏ ದ ಶಂಕರಯ್ಯನದು ಕೂಡಾ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲ. ಗೋಪಾಲಯ್ಯನಾಗಲೀ : ಶಂಕರಯ್ಯನಾಗಲೀ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಪವಿತ್ರ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಲಕಸುಬನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೃಷಿಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿದವರು. ಇದು ಅಶನಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಿವರ್ತನೆ. ಅವರು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ಕುಟುಂಬದಿಂದ[೫] ಬಂದು ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವವರು.

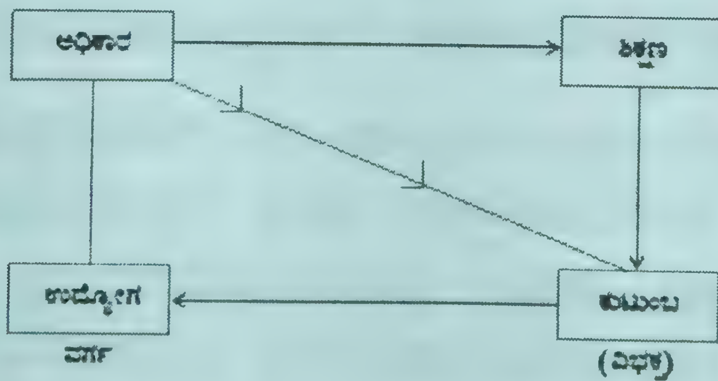
ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಗ್ರಾಮಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಗಳು : ಅವರ ಕಸುಬು ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮೀಣ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ; ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಉದ್ಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕಸುಬಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ – ನಾವೀಗ ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆಳುವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಜಾತಿಗೆ ಒಂದು ಗುಣವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಒಂದು ಗುಣವಿದೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು – ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಪ್ರೇರಿತ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾತ್ರ. ದಿನಂದಿನದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗುಣ ; ಮುಸ್ಲಿಮರ ಗುಣ ; ಇತ್ಯಾದಿ ಕರೆಯುವುದು ಒಂದು ಅಸಂಬದ್ಧ ಹಾಗೂ ದುರುದ್ದೇಶ ಪ್ರೇರಿತ ಚರ್ಚೆ ಅಷ್ಟೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬೇರುಗಳೂ ಇಲ್ಲ.

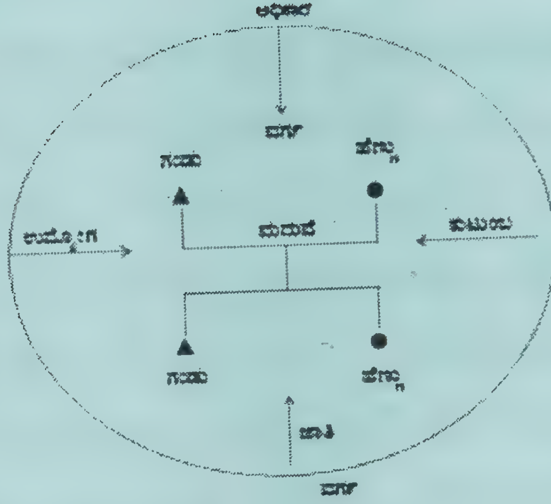
ಗ್ರಾಮೀಣ ಜೀವನ



ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಕೆಲ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು



ನಗರಕೇಂದ್ರ



ಒಂದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿರುವ 'ಜಾತಿ'ಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಕಸುಬುಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು :

೧. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು – ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ವರ್ಗ

೨. ಪಟೇಲರು – ದಂಡಾಧಿಕಾರಿ

೩. ಶಾನುಭೋಗರು – ಕಂದಾಯ

೪. ಗೌಡರು – ಯಜಮಾನಿಕೆ ವರ್ಗ

೫. ವ್ಯಾಪಾರಿವರ್ಗ –

೬. ಕುಂಬಾರರು – ಮಡಿಕೆ ಮಾಡುವ ವರ್ಗ

೭. ಕ್ಷೌರಿಕರು – ಕ್ಷೌರಿಕ ವೃತ್ತಿ

೮. ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು – ಕೂಲಿ ಕೆಲಸ – ನಿಗದಿತ ಜಾತಿಯಿಲ್ಲ – ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ

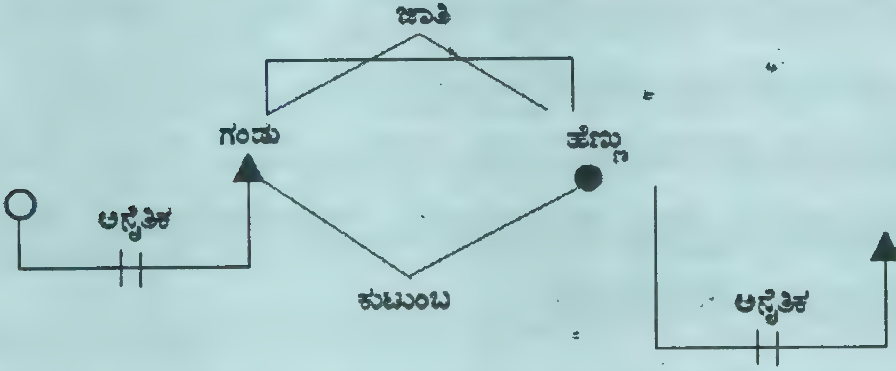
೯. ಸಮಗಾರರು – ಚರ್ಮದ ವೃತ್ತಿ

೧೦. ಆಚಾರಿವರ್ಗ – ಕಬ್ಬಿಣ / ಬಂಗಾರ / ಮರದ ಕೆಲಸ

೧೧. ಬುಟ್ಟಿ ಹೆಣೆಯುವವರು – ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗ

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗ್ರಾಮಸಮಾಜವೂ ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರ ಗಣರಾಜ್ಯದಂತೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಹಾಗೂ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಂವಾದಿ'ಯಾಗಿದ್ದವೆ ಹೊರತು ಅವಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಹರೆಯೆನ್ನುವುದು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಜ್ಞಾನ

ಪರಂಪರೆಯಾಗಲೀ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳಾಗಲೀ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ; ಅದರ ಕೃಷಿ ಮೂಲವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆ ; ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ ; ಜಾತಿಗಳ ಮನೋಸ್ಥೈರ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ರೂಪುತಳೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಮಾಜವೊಂದು ಪಲ್ಲಟವಾಗಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ; ಬ್ರಿಟೀಶರ ಕಾನೂನುಗಳೂ ; ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಕೋರ್ಟುಗಳು ; ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದವು. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಮತ್ತು 'ಜಾತಿ'ಯ ಕುರಿತಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪರಿವರ್ತನೆಗೂಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರ ಪ್ರಮುಖ ಗಮನ ಈ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ : ಕುಟುಂಬ : ಬಂಧುತ್ವ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಣ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಹಣೆ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಅವರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕೇಂದ್ರಗಮನ (Focus point) ಕುಟುಂಬ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆ.



ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಕೆಲವು ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಕುಟುಂಬಗಳ ಕುರಿತು ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಬರೆದಿರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ:

೧. ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗ
೨. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವರ್ಗ

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದವರು ಕೂಡಾ ಎರಡು - ಮೂರು ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರು ಹೆಚ್ಚು.

೧. ಹವ್ಯಕರು
೨. ಮಾಧ್ವರು
೩. ಸಾರಸ್ವತರು

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವರ್ಗವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ರಚಿತವಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದರೆ ಚೋಮನ ದುಡಿ ಹಾಗೂ ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು. ಇದರಲ್ಲಿ ಹವ್ಯಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪುತ್ತೂರು ; ಸುಳ್ಯ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಜನವರ್ಗ. ಮಾಧ್ವಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉಡುಪಿಯ ಸುತ್ತುಮುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಸಾರಸ್ವತ ವರ್ಗದವರು ಉಡುಪಿ ; ಮಂಗಳೂರು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರು. ಇವರು ಕೊಂಕಣಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹವ್ಯಕರು – ಹವ್ಯಕ ಕನ್ನಡ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ದೇವಸ್ಥಾನದ ಅರ್ಚಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವರು ಅವಲಂಬಿಸುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಕೃಷಿ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರು. ಆದರೆ ಮಾಧ್ವರು ಈ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಆಗಮ ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರು ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ವರನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವದ 'ಗೋಪಾಲಯ್ಯ', 'ಚೋಮನದುಡಿ'ಯ 'ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ' ನಂಬಿದವರ ನಾಕ–ನರಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ಶಂಕರಯ್ಯ ಮುಂತಾದವರು ಹವ್ಯಕವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರು. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ಐತಾಳರದು ಮಾಧ್ವಸಂಪ್ರದಾಯ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಇವರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗವೆಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಜಾತಿಯೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಜನವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಿಡುವಳಿಯಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಈ ಜನವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಗೋತ್ರ ಪದ್ಧತಿಯು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಬಂಟರು ಮುಂತಾದ ಜನವರ್ಗವು ಅಳಿಯಸಂತಾನ ಕಟ್ಟನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಕಾರಂತರ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಆಂತರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ 'ಜಾತಿ' ಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೂ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ

‘ಜಾತಿ’ಯು ಒಂದು ಸವಾಲಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆ ; ಕಾರಂತರನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ನೋಡಲು ; ಮತ್ತು ಬರಹಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತ ಸಂವಾದ ನಡೆಸಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಮೊದಲು ಕಾರಂತರ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ.

‘ಒಡ ಹುಟ್ಟಿದವರು’ (೧೯೫೪) ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

“ಇದು ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾದಂಬರಿ. ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸ್ನೇಹದ ಬಾಳಿಗೆ ಮದುವೆಗೆ, ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಮುಖಗಳು ಬಂದಾವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬಂದೀತೆ ?”.

ಅದರಲ್ಲಿಯೇ, “ಮನಸ್ಸು ಒಡೆಯಲು ದಾಂಪತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ಆದಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಬೇರೆಯಾದರೂ ಅಪರಾಧವಿಲ್ಲ. ಅನೇಕರಿಗೆ ಹಿತವೂ ಆದೀತು. ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಡೆಯದಂತೆ ಕಾಪಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಅವಶ್ಯಕ”.

ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕಾಲದ ಒಂದೆರಡು ವರ್ಷದ ಹಿಂದು ಮುಂದಿನ ಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಸಂತಿ ಮತ್ತು ಶೇವಂತಿಯರ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದ ಏರಿಳಿತಗಳೇ ಮುಖ್ಯ. ವಸಂತಿ ಮತ್ತು ಶೇವಂತಿಯರು ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು. ವಸಂತಿಯು ಸುಧಾಕರನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೂ ಶೇವಂತಿಯು ವಾಸುದೇವರಾಯನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ನೈತಿಕ ಹಾಗೂ ಅನೈತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಘರ್ಷಣೆಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿವೆ. ಇವರಿಬ್ಬರ ಮದುವೆಯು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿಯೇ ಜರುಗುತ್ತದೆ.

‘ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು’ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮದುವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳು ಹೀಗಿವೆ : (೨೦೦೦).

೧. ಜಾತಕ ನೋಡುವುದು (ಪು. ೨೧೭) (ಪು. ೨೨೫)

೨. ವಧು ಪರೀಕ್ಷೆ (ಪು. ೨೨೮)

೩. ಕುಲದ ಅಥವಾ ಮನೆತನದ ಮಾತು (ಪು. ೨೩೪)

೪. ವಧುವಿನ ಮಾಂಗಲ್ಯಧಾರಣೆ (ಪು. ೨೪೭)

೫. ವರದಕ್ಷಿಣೆ (ಪು. ೨೧೭)

'ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿನ ವಂಶದ ನಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತ ವಿವರಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು :

ಗಜಾನನ ರಾಯ
ಸುಧಾಕರ
ವಸಂತಿ
ಶೇವಂತಿ
ವಾಸುದೇವ ರಾಯ
ಮದುವೆ
ಮದುವೆ
ಅನಧಿಕೃತ
ಅನಧಿಕೃತ
ಅನಧಿಕೃತ
△ ಗಂಡು
○ ಹೆಣ್ಣು
ಅಧಿಕೃತ
ಅನಧಿಕೃತ

ಕಾರಂತರ 'ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವಿದು. ಗಜಾನನ ರಾಯನ ಇಬ್ಬರು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು : ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿರುವಂತೆ ಈ ಇಬ್ಬರು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧದ ಒಳಗಡೆಗೆ ಮದುವೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಸಂಬಂಧ ಕುದುರುವುದು ಮೂರು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ : ಜಾತಕದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ; ಎರಡನೆಯದು ವಧು ಪರೀಕ್ಷೆ. ಮೂರನೆಯದು ಮನೆತನದ ಕುರಿತು ಇರುವ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಕಲ್ಪನೆ. 'ಜಾತಕ'ವೇ ಮದುವೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. 'ಜಾತಕ'ವೆನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿನ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವ ಲಕ್ಷಣ. ಇದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿರಬೇಂದೇನೂ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಜನ್ಮದಿನಾಂಕ ; ಹುಟ್ಟಿದ ವೇಳೆಗೆ (ನಕ್ಷತ್ರ ; ಗಳಿಗೆ ; ಯೋಗ ಇತ್ಯಾದಿ) ಸರಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭವಿಷ್ಯ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು – ಗಂಡಿನ ಜಾತಕವು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಮದುವೆಯ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

'ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗಜಾನನರಾಯ ಬ್ರಾಹ್ಮನಾದರೂ ಅವನದು ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ವಹಿಸುವ ವರ್ಗವಲ್ಲ. ವಾಸಂತಿ ಮತ್ತು ಶೇವಂತಿಯರನ್ನು ಅವನು ಮದುವೆಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಮದುವೆಯ ಸಂಬಂಧ ಹೊರಗಿನದು. ಇಬ್ಬರ ಮದುವೆಯೂ ಅವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನ–ಮಾನ ಉಳ್ಳವರೊಂದಿಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸುಧಾಕರ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಶ್ರೀಮಂತನಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿದ್ಯಾವಂತ. ಶೇವಂತಿಯು ಮದುವೆಯಾಗುವ ವಾಸುದೇವರಾಯನದು ಕೊಂಚ ಕುಲದ

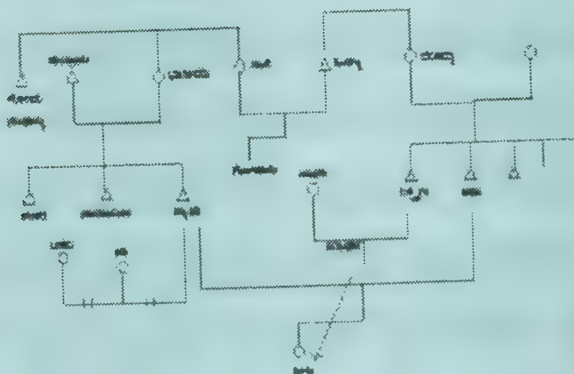
ಅಂತರವಿದ್ದರೂ ಜಾತಕದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಬರುವ ಯೋಗ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಚಿತ್ರಣವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. "ವಾಸುದೇವ ರಾಯರಿಗೂ ತಮಗೂ ಇರುವ ಕುಲದ ಅಂತರವನ್ನು ತರ್ಕಿಸಿದರು. ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೆಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೆ ನಡೆಯಲಾರದೆಂದು ಬೋಧಿಸಿದರು" (ಪು. ೨೩೩–೪). ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದಂತೆ – ಮದುವೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ವರ್ತುಲಾಕಾರದ ಸಂಬಂಧದ ಆಚೆಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.[೬] ಗಜಾನನರಾಯರು ವಾಸಂತಿ : ಶೇವಂತಿಯರನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುವಾಗ ಗಮನಿಸುವುದು ಜಾತಕದ ಅಂಶಗಳನ್ನು. ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅವರ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ವಸಂತಿ ಮತ್ತು ಶೇವಂತಿಯರದು ಮದುವೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಆಯ್ಕೆಗಳಲ್ಲ. ಶೇವಂತಿಯು ವಾಸುದೇವನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಆಸೆ ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಅದು ಅವಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಗಜಾನನರಾಯರಿಗೆ ಉಳಿದ ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಶೇವಂತಿ ಮತ್ತು ಗಜಾನನರಾಯರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುವುದು ಹೀಗೆ :

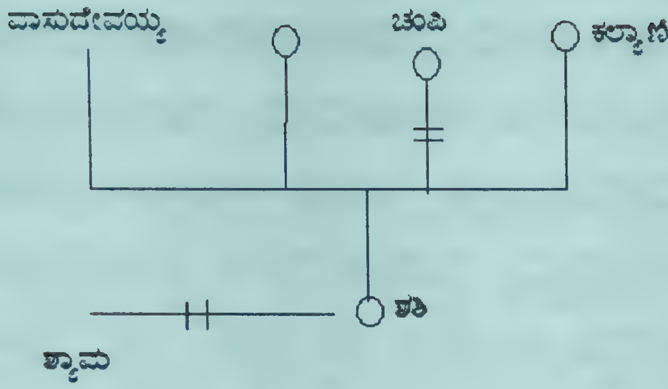
"ಜಾತಕವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ಏಕೆ ಕೊಟ್ಟರು ಎಂದು ಅನಿಸತೊಡಗಿತು. ಶೇವಂತಿಗೆ ಮತ್ತೇತಕ್ಕಲ್ಲ. ಅದು ಸರಿಹೋಗದಿದ್ದರೆ ಎಂಬ ಭಯ. ಅವಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೋ ಜಾತಕ ಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದರೂ, ಅವರನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯ ಮೂಡಿತ್ತು. ಅಂತೂ ಒಂದು ವಾರದ ತನಕ ಜಾತಕದ ಫಲಿತಾಂಶವೇನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ತನಕ. ಆಕೆ ಮುಳ್ಳಿನ ಹಾಸಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ್ದಳು. ಆ ಅವಧಿಯೊಳಗೆ ಗಜಾನನರಾಯರು ಹುಡುಗನ ಜಾತಕವನ್ನು ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಲ್ಲವರಿಗೆ ತೋರಿಸಿದರು. ಹಾಲು ಸಕ್ಕರೆಯಷ್ಟು ಮೇಳ ಅವಕ್ಕೆ ಇದೆಯೆಂದೂ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ಯಾವುದು ಹಾಲು, ಯಾವುದು ಸಕ್ಕರೆಯೆಂದು ಜೋತಿಷ್ಕರು ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಹುಡುಗನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಿಂದಲೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇ ಬಂದವು. ಅನೇಕರು ಬಯಸಿ ನಿರಾಶರಾದ ನಂಟುತನ ; ವರದಕ್ಷಿಣೆಯ ವಿಚಾರ ಮಾತೇ ಬರಲಾರದೆಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮನೂ ಧೈರ್ಯ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಳು. ಒಬ್ಬ ಅಳಿಯನಿಗೆ ಜುಲುಮಾನೆ ತೆರುತ್ತಿದ್ದ ರಾಯರು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ತಾವಾಗಿ ಅಪ್ಪಿಹಿಡಿದರು" (೨೦೦೦, ಪು. ೨೩೪). ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಧುವಿನ ತಂದೆ ಹುಡುಗನ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ವಧುವಿನ ಜೀವನದ ಸ್ಥಿರತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ವರದಕ್ಷಿಣೆಯ

ಪದ್ಧತಿಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅಧಿಕೃತವಾದ ಪದ್ಧತಿಯೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ 'ವರದಕ್ಷಿಣೆ 'ಯ ಪದ್ಧತಿ ಕಡಿಮೆ. ಹಾಗೂ ಒಮ್ಮೆ ಮದುವೆಯಾದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುಲ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಚಿತ್ರಣವೂ ಬಂದಿದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸುಧಾಕರ ಹಾಗೂ ವಾಸಂತಿ ; ಶೇವಂತಿ ಹಾಗೂ ವಾಸುದೇವರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ 'ಅಧಿಕೃತ'ವಾದುದು. ಅವಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನ್ಯತೆಯಿದೆ. ನೈತಿಕವಾಗಿಯೂ ಅದು ಸರಿಯೆಂಬಂಥ ಧೋರಣೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಸುಧಾಕರನ ವಿವಾಹೇತರ ಸಂಬಂಧ ; ವಾಸುದೇವ ; ಶೇವಂತಿಯರ ವಿವಾಹೇತರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಮದುವೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಹೆಂಡತಿಯು ಗಂಡನನ್ನು ಬಹುವಚನದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಶೇವಂತಿಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ : ತನಗೆ ಆ ತನಕ ರೂಢಿಯಾಗಿದ್ದ 'ಅದು', 'ಇದು' ಪದಗಳ ಬದಲು 'ಇವರು', 'ಇವರು' ಎಂದು ವಾಸುದೇವರಾಯನನ್ನು, ಅವನ ಮನೆಯವರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದಳು (ಪು. ೨೩೨). ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಕಾರಂತರು 'ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮವೇ ಅವರ ಇತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾವೆಲ್ಲಾ ಗ್ರಹಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ರೂಪಗಳಿದ್ದುವೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟ.

ಕರುಳಿನ ಕರೆ (೧೯೪೯) ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ.





ಚಂಪಿ - ಅನ್ಯಕುಲ

ಶ್ಯಾಮ - ಶಶಿ

ಅನೈತಿಕ

ಕರುಳಿನ ಕರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಕೂಡಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗದ ಕಥಾನಕ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತದೆ. ಇಡಿಯ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಂಧುತ್ವದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸೋಮನಾಥಯ್ಯ, ಭಾಗೀರಥಿ, ಗಂಗೆಯರು ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರು. ಭಾಗೀರಥಿಯ ಗಂಡ ಸುಬ್ರಾಯ. ಅವರ ಮಕ್ಕಳು ಶಂಕರ, ನಾರಾಯಣ, ಶ್ಯಾಮ, ಗಂಗೆ–ಹಿರಣ್ಯ ದಂಪತಿಗಳು. ಹಿರಣ್ಯನ ತಂಗಿ ವೆಂಕಮ್ಮ. ಆಕೆ ವಿಧವೆ. ಅವಳ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಸರಸಿಯರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಶ್ಯಾಮ ಮತ್ತು ಸರಸಿಯರ ದಾಂಪತ್ಯ – ಅವರ ಮಗಳು ಶೀಲ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮತ್ತು ಜಾನಕಿಯರ ಮಗನಿಗೆ (ಮಾಧವನಿಗೆ) ಶೀಲಳ ಜೊತೆ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಹಾಗೂ ಸೋದರ ಸಂಬಂಧದ ನೆಲೆ. ವಾಸುದೇವಯ್ಯ ಚಂಪಿಯೊಡನೆ ಹೊಂದುವ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ; ಶ್ಯಾಮ ಶಶಿ ; ಬಸವಿಯರೊಡನೆ ಹೊಂದುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ನೈತಿಕ ರೂಪದವುಗಳಲ್ಲ. ಚಂಪಿ, ಬಸವಿ ; ಶಶಿ – ಮೂವರ 'ಕುಲ'ಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ 'ಮದುವೆ'ಯ ಮಾನ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳು ; ಸೋದರಿಕೆಯ ಸಂಬಂಧ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯುಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದಿರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯವು. ದಾಂಪತ್ಯೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳದೇ ಇದ್ದರೂ ಅದು ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ದಾಂಪತ್ಯೇತರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು 'ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.[೨] 'ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು' ಲೋಕರೂಢಿಯ ಮಾತು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವಳಿಗೆ ಮನೆಯ ಅಥವಾ ಗೃಹಕೃತ್ಯದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ ತರಹದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲಿ

ಪಾಲು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಜೀವನೋಪಾಯದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. 'ಕರುಳಿನ ಕರೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸುದೇವಯ್ಯ ತಾನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಚಂಪಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಚಂಪಿ ತೀರಿಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಅವಳ ಮನೆಗೆ ಆಗಾಗ ಹೋಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಂಡತಿಯಷ್ಟೇ ಮನ್ನಣೆಯಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಋಣ ಕಳೆಯಿತು" (ಪು. ೧೬೦). ತನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತರಿಗೆ ಚಂಪಿಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

"ಕುಲದಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಹೋದವಳು ..... ಕುಲಗೆಟ್ಟವಳು . ನನಗೆ ಅವಳು ಬೇಡ ಎಂದೆಲ್ಲವೆ ?"

"ಅಹುದು"

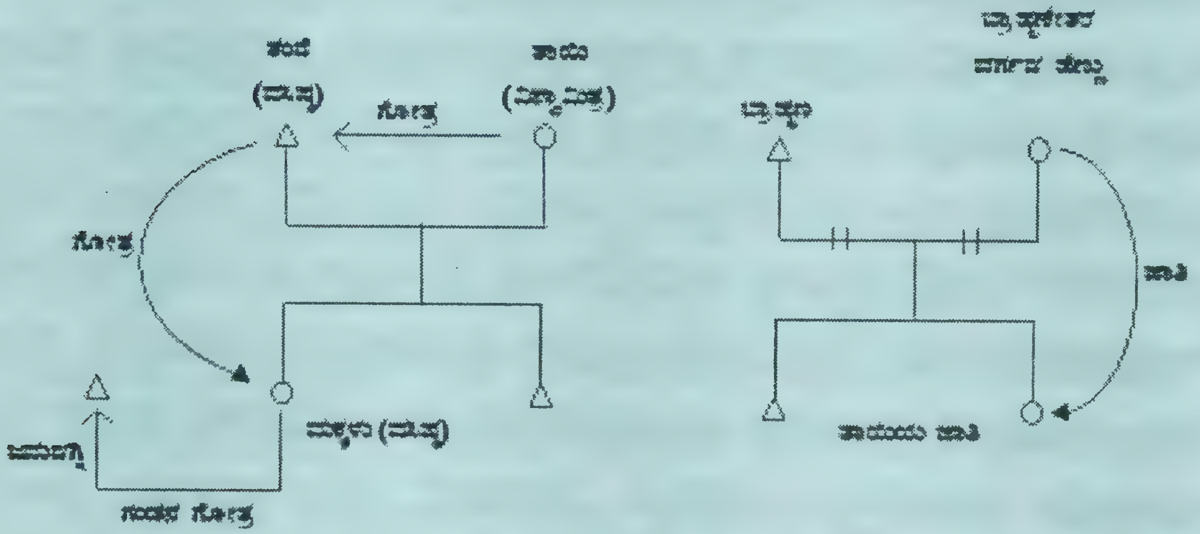
"ನಾನು ಕೆಡುವಾಗಲೇ ಕೆಟ್ಟಿದ್ದೆ. ಅವಳು ನಿರ್ಗತಿಕಳಾಗಿದ್ದು ನನ್ನನ್ನು ಒಲಿದಾಗ, ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಹುಚ್ಚಾಗಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನು ಸಮಾಧಾನಪಡಿಸಿದಾಗ ತಿಳಿದೋ, ತಿಳಿಯದೆಯೋ ಒಂದು ಮಾತು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೆ. ನೀನು ನನಗೆ ದ್ರೋಹಮಾಡದೆ ಹೋದರೆ ನೀನು ಸಾಯುವ ತನಕ ಬಾಳಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದಿದ್ದೆ. ಅವಳು ನನಗೆ ದ್ರೋಹ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕ್ಷಣದ ವರೆಗೂ ಹಾಗಿದ್ದಾಳೆ, ನನ್ನನ್ನು ನಂಬಿಯೇ ಈ ತನಕ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳ ಅನ್ನ ಬಟ್ಟೆಯ ವೆಚ್ಚ ನಾನಲ್ಲದೆ ಇನ್ನಾರು ತೆರಬೇಕು ?" (ಪು. ೮೭). ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಲೋಕ ರೂಢಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಸಭ್ಯತೆಯ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧವು ಅನೈತಿಕವೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಬರಿಯ ಹಾದರವೆಂದು ಸಮಾಜವು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕುಲಾಚಾರದ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಸಂಬಂಧವು ಮದುವೆಯ ಆಚಾರದ ಒಳಗಡೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ-ನರಕ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ತರಹದ ವಿವರ ಬರುತ್ತದೆ :

"ಕೊಲ್ಲೂರಿಂದ ವಾಗ್ದೇವಿ ಮರಳಿದ ತಿಂಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ, ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೋ ಸೌಗೋಡು ಮನೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದಳು ; ಹಿಂದೆ ಬಂದವಳೇ ; ಬರಲು ಹಕ್ಕಿಲ್ಲದವಳಷ್ಟೆ" (ಪು. ೩೬೪).

ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಹೆಂಗಸು ಮನೆಗೆ ಬರಲು ಹಕ್ಕಿಲ್ಲದವಳು. ಇದೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡಸ್ಥಿಕೆಯ ವಿಷಯವೆಂದು ಸಮಾಜ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿತ್ತು ಎಂದೂ ಬರುತ್ತದೆ.

"ಹಿಂದಿನ ಕಾಲವಲ್ಲವೇ ಅದು ? ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರೋ ಇಬ್ಬರೋ ಹೆಂಗಸರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದರೆ ಅದೊಂದು ದೊಡ್ಡಸ್ಥಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣ ಎನಿಸುತ್ತಿತ್ತು" (ಅದೇ, ಪು. ೪೪೧).

'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ-ನರಕ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಹೆಂಗಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗ ಮತ್ತು ಹವ್ಯಕ ಹುಡುಗಿಯ ಮದುವೆ ಹಾಗೂ ಹವ್ಯಕ ಹುಡುಗಿಯ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪದ ಧ್ವನಿಯು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣಿಸಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಂದೆಯ ಜಾತಿಯೇ ಮಗುವಿನ ಜಾತಿಯಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

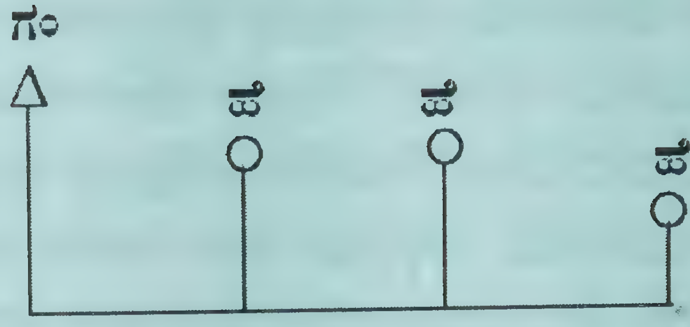


'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ-ನರಕ' 'ಕರುಳಿನ ಕರೆ'ಯಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮದುವೆಯಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡನ ಗೋತ್ರ ಹೆಣ್ಣೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಗಂಡನ ಗೋತ್ರವನ್ನೇ ಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಗೋತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ದ್ವಿಜತ್ವವು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ದ್ವಿಜತ್ವ'ವು ಉಪನಯನದ ಕರ್ಮ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಬರುವಂಥದ್ದು.[೮] ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಗಂಡಲು ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಾಯಿಯ ಜಾತಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಗಂಡಿನ ಜಾತಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜಾತಿಯ ನಿಯಮಗಳು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ.[೯] ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದುದು : ಮದುವೆಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ 'ಕನ್ಯಾದಾನ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮದುವೆಯ ಅನಂತರದ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ 'ಗರ್ಭಾದಾನ'ವೆಂಬ ಅಂಶವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ದಾನಕೊಡುವವನು ಮತ್ತು ದಾನ ಸ್ವೀಕರಿಸುವವರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಸರಳವಲ್ಲ. 'ದಾನ'ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ

ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥವಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಗಂಡಸು ಹೆಂಗಸಿಗೆ 'ಗರ್ಭಾದಾನ' ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ – 'ಬೀಜ' ಪ್ರಧಾನ. ಭೂಮಿ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ ಎಂಬ ಗೃಹೀತ ಅರ್ಥ ಬಂದಂತೆ. ಈ 'ದಾನ'ವೆಂಬ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ದಾನ ಕೊಡುವವನು ಮತ್ತು ದಾನ ಸ್ವೀಕರಿಸುವವರು – ಇವರ ನಡುವೆ ಸ್ಥಾನ–ಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. 'ಕನ್ಯಾದಾನ'ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವವನು ದಾನ ಮಾಡುವವನಿಗಿಂತ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯವನಾದರೂ ಅವನು ಕಿರಿಯವನು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ದಾನ' ಸ್ವೀಕರಿಸುವವರೂ ಅರ್ಹರಾಗಿರಬೇಕು. 'ಗರ್ಭಾದಾನ'ದ ಸ್ವೀಕಾರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣೇ ಗಂಡಿನ ಅಧಿಕೃತ ಪತ್ನಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ ಆಸ್ತಿಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಮಕ್ಕಳು ಆಸ್ತಿಯ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೂ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಲ್ಲಿ 'ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆ'ಗಳನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ಅಪ್ರಧಾನಗೊಳಿಸಿವೆ. 'ಭೂಮಿ'ಯೆನ್ನುವುದು ಕೃಷಿಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂಪತ್ತಿನ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗಾವಣೆಯ ಸೂತ್ರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ 'ಮದುವೆ' ಸಂಬಂಧಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೊಳಗೆ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರು. ಆದುದರಿಂದ ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಿರಿಯರ ತಿಥಿಮಾಡುವ; ಪಿಂಡ ನೀಡುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ. ಇದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿದೆ.

'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ–ನರಕ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮುದುಕಿಯೊಬ್ಬಳು ವಾಗ್ದೇವಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ. ದೂರದ, ಏನೂ ತಿಳಿಯದ ನಿಮ್ಮ ಅಪ್ಪ ಅಮ್ಮಂದಿರನ್ನು ಠಕಾಯಿಸಿ, ಉಪನಯನದ ವಾಡಿಕೆ ಸಹ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ಕೊರಡಿನ ಕೊರಳಿಗೆ ಮಾಲೆ ಹಾಕಿಸಿದರಲ್ಲವೆ ? ಯಾವನೇ ಆಗಲಿ, ಯಾವನೇ ಇದನ್ನು ಮಾಡಿಸಿರಲಿ – ಅವನ ಕುಲ ನಿಸ್ಸಂತಾನದೀತು" (ಅದೇ. ಪು. ೨೨೯). ಉಪನಯನವಾಗದ ಕೊರಳು ಒಂದು ಕೊರಡಿನಂತೆ ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆಂತರಿಕ ರೂಪವೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಈ 'ಶಾಪ'ದ ಭಯ ವಾಗ್ದೇವಿಗೆ ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಗೆ ಪುರೋಹಿತರ ಮತ್ತು ಹಿರಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಬೇಕು. ಲಗ್ನಕ್ಕೆ ಮುಹೂರ್ತ ಬೇಕು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮದುವೆಯು

ನಾಕು ದಿನ ನಡೆಯುತ್ತದೆ (ಅದೇ. ಪು. ೨೧೯–೨೦). ಅನ್ಯ ಜಾತಿಯ ಹುಡುಗನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಂಬಿಕೆಯು ಹೀಗಿದೆ : 'ಅಷ್ಟಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಜಾತಿ ಕೀಳಾದ ಗಂಡಿಗೆ ವಾಗ್ದೇವಿಯು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಸಂದುವೆಂಬುವುದು, ಪಿತೃಗಳನ್ನು ರೌರವಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುವಂಥ ಕೆಲಸವಾಯಿತು. ಅಳಿಯನ ಕುಲ ತಿಳಿದು ಬಂದಂದಿನ ಅವಳ ಎದೆ ಕೊರೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಬದುಕೇ ಬೇಡವೆನ್ನಿಸಿ ಆತ್ಮ ಹತ್ಯೆ ಒಂದೇ ಉಪಾಯ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ "(ಪು. ೨೨೩)... "ಮದುವಣಗಿತ್ತಿಯಾಗಿ ವಾಗ್ದೇವಿಯು ಗಂಡನ ಎಂಜಲು ಎಲೆಯ ಮುಂದೆ ಕುಳಿತ ಚಿತ್ರ ಸ್ಮರಿಸಿದಳೆಂದರೆ ಅವಳ ಎದೆಯೇ ಒಡೆಯುತ್ತದೆ" (ಅದೇ.). ಕೀಳು ಜಾತಿಯವನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೆ ಜಾತಿಯು ಕೆಟ್ಟು ಹೋದ ಹಾಗೆ (ಅದೇ. ಪು. ೨೨೨) ಮತ್ತು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ನರಕ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟದ್ದು, ಹೆಂಡತಿಯು ಗಂಡನ ಎಂಜಲು ಎಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಊಟಮಾಡುವುದು ಕೂಡಾ ನಂಬಿಕೆ. ಹಾಗೂ ಹೆಣ್ಣು ಹೇಗೆ ದ್ವಿತೀಯ ದರ್ಜೆಯ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಭ್ರಷ್ಟತೆಂಯು ನರಕಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು 'ಜಾತಿ'ಯ ಬಿಗಿಯಾದ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.[೧೦] ಹೆಣ್ಣಿನ ಜಾತಕದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಗಂಡಿನ ಜಾತಕದ ಕೊರತೆಯೂ ನೀಗಬಹುದು. (ಅದೇ. ಪು. ೨೮೫). ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು ಎರಡೂ ಸೂತಕವೇ. (ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು ಪು. ೩೦೦; ೩೦೫; ೩೧೦–೧೧). ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ದಿಬ್ಬಣದ ವಿವರವಂತೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಸತಿ'ಯಾಚರಣೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಹಿಳೆಯರು ನಿಷೇಧಿತ 'ಸಂಬಂಧ'ವಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯಭಾಮೆ + ವೈದುನ (ಪರವ) (ನಂಬಿದವರ ನಾಕ–ನರಕ) ಶಾರದೆ + ಪಾಟಾಳಿ ಆನಂದ (ಸಮೀಕ್ಷೆ) ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಗಂಡಸಿನ ದಾಂಪತ್ಯೇತರ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನ್ಯತೆಯಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬ ಅದನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಅಥವಾ ಮೊದಲನೆಯ ಹೆಂಡತಿ ಬಂಜೆಯಾದರೆ ವಂಶೋದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದು (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆಯ ರಾಮೈತಾಳ). ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.



ಅಂದರೆ 'ಬಹು ಪತ್ನಿತ್ವ' ಸಾಧ್ಯ. ಇದೂ ಕೂಡಾ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಮ್ಮತವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ :

೧. ವಂಶದ ಬೆಳವಣಿಗೆ (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ)

೨. ಮೊದಲನೆಯ ಪತ್ನಿ ಬಂಜೆ ಯಾದಾಗ (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ)

೩. ಮೊದಲನೆಯ ಪತ್ನಿ ತೀರಿಹೋದಾಗ (ಕರುಳಿನ ಕರೆ – ವಾಸುದೇವಯ್ಯ)

೪. ಹೆಂಡತಿಯು ತೊರೆದು ಹೋದಾಗ (ಒಡ ಹುಟ್ಟಿದವರು – ವಾಸುದೇವರಾಯ)

ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲನೆಯ ಹೆಂಡತಿ / ಎರಡನೆಯ ಹೆಂಡತಿಯರು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಸೌಲಭ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿಗಿಲ್ಲ. 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ–ನರಕ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯಭಾಮೆ ವಿನಾಯಕನನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಗಂಡನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ (೨೦೦೩, ಪು. ೪೨೩). ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಓಡಿಹೋದವಳು ಎಂಬ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟಿದ್ದು (ಅದೇ.). ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವಳೂ ಎಂಬ ಪಟ್ಟವೂ ಬರುತ್ತದೆ (ಸಮೀಕ್ಷೆ – ಕಾದಂಬರಿಯ ವಾಸುದೇವ (ಸಾರಸ್ವತ), ಕುಸುಮೆ (ಕಲಾವಂತ) (ಪು. ೭೧, ಪು. ೬೬).

ಇದ್ಯಾವುದೂ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯಾಗಿಯೋ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿಯೋ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದಾಂಪತ್ಯೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ಭಾವನೆಗೆ ಮತ್ತು ಕಾಮನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವಂಥದ್ದು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ದಾಂಪತ್ಯ ಮತ್ತು ದಾಂಪತ್ಯೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿವೆ :

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ – ದಾಂಪತ್ಯದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ರಚನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆವು ನೈತಿಕವೂ ಹೌದು. ಕುಟುಂಬದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ನತದೃಷ್ಟಳು. ನೈತಿಕ – ಅನೈತಿಕ ಎನ್ನುವುದರ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಾರ್ಹ.

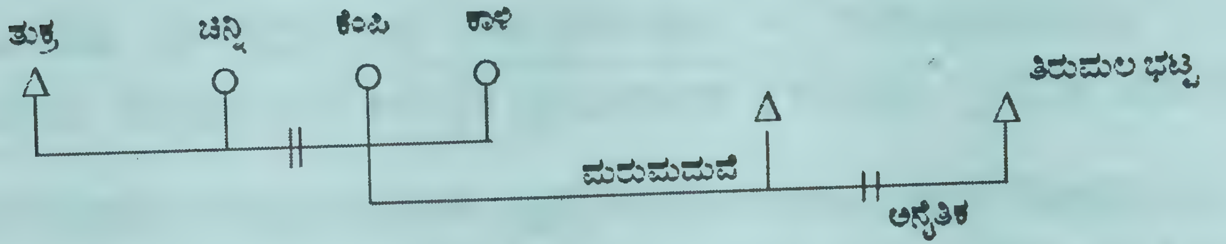
ಎರಡನೆಯದಾಗಿ – ದಾಂಪತ್ಯೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವರಣವಿಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಮುಖ್ಯ.

ದಾಂಪತ್ಯೇತರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಪರಿಭಾಷೆ. ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವ ಪದ ಪ್ರಯೋಗವೇ ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ದಾಂಪತ್ಯ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಂಥ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಈ ತರಹದ ಪದ ಪ್ರಯೋಗವಿಲ್ಲ. ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಒಪ್ಪಿತವಾದುದು. ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಾತಿ ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ‟ದಾಂಪತ್ಯ” ಜೀವನವು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಜೊತೆಗೆ ಅವಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಅಳತೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ‟ನಂಬಿದವರ ನಾಕ–ನರಕ” ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಾಗ್ದೇವಿ ಮತ್ತು ನಾಗೇಂದ್ರರ ಸಂಬಂಧ. ನಾಗೇಂದ್ರ ಶ್ರೀಮಂತನೆನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಡೆದಿರುವ ಮದುವೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ. ಆದರೆ ಅನಂತರದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಆಂತರಿಕ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ನಡುವಣ ಘರ್ಷಣೆಯು ಒಂದು ತುಮುಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಾಗೇಂದ್ರನ ಅಹಂಕಾರ (ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಮೂಲಕ ಅವರ ಕೊಬ್ಬು ಇಳಿಸುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದು) ನುಚ್ಚುನೂರಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ ದೇಹದ ಆಚೆಗೂ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.”

ಕಾರಂತರ ‘ಚೋಮನ ದುಡಿ’, ‘ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು’ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಬಂಧುತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ಕುಟುಂಬವಾಗಲೀ ಹೆಂಗಸರ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಲೀ, ಮರುಮದುವೆಯ ಪದ್ಧತಿಯಾಲೀ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿವೆ.

'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳ ರಚನೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು :[೧೨]



ಇದರಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗೆ ಮೂರು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ಆಸ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ತಾಯಿಯ ಋಣ ತೀರಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲ.[೧೩] ಮದುವೆಗೆ ಕುಲ ಮುಖ್ಯ. ಕುಟುಂಬದ ಸ್ಥಿರತೆಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೈಹಿಕ ದುಡಿಮೆ ಮುಖ್ಯ. ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಗುರಿಕಾರ ಹಾಜರಿರಬೇಕು. ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಯಿ-ತಂದೆಯರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮರುಮದುವೆ ಅನೈತಿಕವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವಿಧವೆಯರ ಮರು ವಿವಾಹವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ.[೧೪] ಒಬ್ಬನೇ ಗಂಡಸು ಅನೇಕ ಹೆಂಡಿರನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು, ಹೆಣ್ಣು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೆ : ಒಬ್ಬನನ್ನು ತೊರೆದು ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ನೈತಿಕ-ಅನೈತಿಕವೆಂಬ ದ್ವಂದ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವವಿಲ್ಲ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು. ನಾವೀಗ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು – ಸಾಮಾಜಿಕ : ಐತಿಹಾಸಿಕ : ಪೌರಾಣಿಕವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅವು ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ – ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ದಾಟುವವರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನದೊಳಗಡೆಗೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಕೂಡಾ. ಕುಟುಂಬವೆಂದರೆ – ಅದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವಂಥದಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ

ಬೇರೆಯವರಿರುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿ ; ತಂದೆ–ತಾಯಿ ; ಅಜ್ಜ–ಅಜ್ಜಿಯರು ಹಾಗೂ ನೆಂಟರಿಷ್ಟರು. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಿಗದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಲಸಕಾರ್ಯಗಳು ಕುಟುಂಬದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವಾದುದು ಕೂಡಾ. ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಅಥವಾ ಬಿಡಬಹುದು. ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ನಿರ್ಧಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಈ ಕೆಲಸ – ಕಾರ್ಯಗಳು ಅಂತ ಏನಿವೆಯೋ ಅವು ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ; ಸಮಾಜೋಮನಶ್ಯಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ತಾಯ್ತನ ; ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಕೆಲಸ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಕುಟುಂಬ ಸದಸ್ಯರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ 'ಮನೆ' ನಡೆಯುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು 'ಕುಟುಂಬ'ವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕೆ ನೈತಿಕ – ಭಾವನಾತ್ಮಕ – ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುಟುಂಬ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಜಾತಿಗೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಕೆಲವರಿಗೆ ಗಾಬರಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಅದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ತೊಡಕಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಜಾತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ಕೆಲವರು ಜಾತಿಯನ್ನು ಜನಾಂಗಿಕ (Race) ಚರ್ಚೆಯಂತೆಯೂ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೧೫] ಆದರೆ ಕೆಲವಂತೂ ನಮಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ : ಜಾತಿಯೆನ್ನುವುದು ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಜೀವನ ಕ್ರಮ. ಆದರೂ ಅದರೊಳಗಡೆಗೆ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಜಾತಿಗೂ – ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೂ ; ಜಾತಿಗೂ ಪರಸ್ಪರರ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕವಿದೆ. ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆಗಳು ಸ್ಥಳದಿಂದ – ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಒಟ್ಟು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು 'ಜಾತಿ'ಯೊಂದೇ ಉಪಕರಣವಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ; ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ; ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಭೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ; ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾತಿಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನಂತೆಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಗುಂಪುಗಳಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. 'ಜಾತಿ'ಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಭೇದಗಳುಂಟಾಗಿ – ತಾವು

ಶ್ರೇಷ್ಠ : ತಾವು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ ಭಿನ್ನತೆಯಾಗಬಹುದು. ಉದಾ : ಸ್ಮಾರ್ತರು ; ವೈಷ್ಣವರು ; 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ವೈಚಾರಿಕ ಧಾರೆಗಳು ತುಂಬಾ ಗಮನಾರ್ಹ :

ಮೊದಲನೆಯದು – ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ.

ಎರಡನೆಯದು – ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ.

ಮೊದಲನೆಯದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ; ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಕರ್ಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯು ಕರ್ಮದಿಂದ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದು. ಕರ್ಮ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಜಾತಿಯನ್ನು ವರ್ಣದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧಿಯ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಯೂರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ – ಧರ್ಮದ ಬದಲಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಎಂಬುದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯ – ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಪಶ್ಚಿಮ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ (Civil Society) ಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರು ಹಳೆಯ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕವೆಂಬ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದರು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಾದಿಗಳಿಗೆ – ಜಾತಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ.

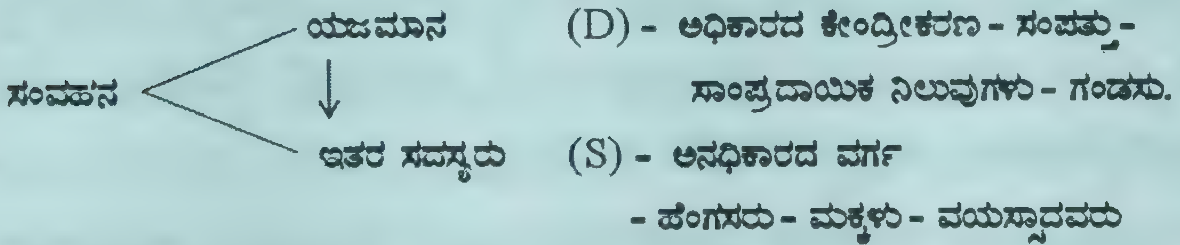
ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಶುರುಮಾಡಿದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷವಿದ್ದವು. ಕಾರಂತರು ಒಂದು ಹಂತ ದಾಟಿದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಕಾರಂತರು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಪ್ಪಿಗೆ ಮತ್ತು ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ 'ಒಪ್ಪಿತ ನಿಲುವು' ಮತ್ತು ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವ ನಿಲುವುಗಳು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉಪಖ್ಯಾನಗಳೇ ಕಾರಣ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಂದ ನಡೆಯುವ ಮದುವೆ ; ಕುಟುಂಬದ ವ್ಯವಹಾರ ಸುಲಭ ಮತ್ತು ಸರಳವಾದುದಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ನೆಮ್ಮದಿಯ ಜಾಗವಲ್ಲ. 'ಮರಳಿ

ಮಣ್ಣಿಗೆ', 'ಚೋಮನ ದುಡಿ', 'ಸಮೀಕ್ಷೆ', 'ಒಡ ಹುಟ್ಟಿದವರು', 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ–ನರಕ', 'ಕರುಳಿನ ಕರೆ', 'ಕನ್ಯಾಬಲಿ' – ಹೀಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ನೆಮ್ಮದಿ ದೊರೆತ ಮನುಷ್ಯರ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಶಿಸಾಕ್ತ, ಒಂದು ಸಂತೃಪ್ತ ಜೀವನ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರ ಧ್ವನಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

1. ಗಂಡಸರ ಯಜಮಾನಿಕೆ

ಬಹುತೇಕ ಗಂಡಸರು ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಐತಾಳರ ಸರಸೋತಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಯ್ಯೋ, ಈ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರೆಂದರೆ ಕಸಕ್ಕೆ ಸಮ. ಈಗ ಕಳವನ್ನು ಬರೆದು ಕನ್ನಡಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಬೇಕು. ಯಾಕೆ, ಏನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ಬೇಡ (೨೦೦೧, ಪು. ೫೯). ಈ ತರಹದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿಯಂತೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೆಯ ಯಜಮಾನ ಹಾಗೂ ಉಳಿದವರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ತರತಮಗಳಿರುತ್ತವೆ.



ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ ಆಸ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಯಜಮಾನ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನಧಿಕಾರ ವರ್ಗದ ಉತ್ತರ – ಮೌನ ಮಾತ್ರ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ವರ್ಗದ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ಲೇಶಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ.

2. ಗಂಡಸರ ಪಲಾಯನ

ಈ ಕುರಿತು ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯ ಒಳನೋಟ ಕೊಟ್ಟಿರುವವರು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಅವರ ಹಲವಾರು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಓಡಿ ಹೋಗೋವೆಲ್ಲ ಗಂಡಸರು.

ಆ ಗಂಡಸರು ದೇಶ ಬಿಟ್ಟು ಓಡಿ ಹೋಗೋರಿರಬಹುದು. ಕುಟುಂಬದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳೋರಿರಬಹುದು. ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ತಾವು ಇದ್ದು ಬಿಡುವವರಿರಬಹುದು. ಇವರೆಲ್ಲ ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡ್ತಾರೆ ? ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹೆಂಗಸರು ಒಟ್ಟು ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡತಕ್ಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಬೆಳೆಸೋ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಜೀವನಧಾರಣ ಶಕ್ತಿ ಏನಿದೆ ಅಂತ ಕಾರಂತರು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಕರುಳಿನ ಕರೆ'ಯಲ್ಲಂತೂ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳ ಒಳ್ಳೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. (ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ (ಸಂ.) ೧೯೯೩, ಪು. ೫೩). ಈ ಪಲಾಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಆರ್ಥಿಕ – ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜರುಗುತ್ತವೆ.

3. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಕುಟುಂಬಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಮನಃಕ್ಲೇಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. 'ಕರುಳಿನ ಕರೆ', 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ–ನರಕ'ದಲ್ಲಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

4. ಗಂಡನ ಬಗೆಗಿನ ಅತೃಪ್ತಿ

ಇದು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಮರ್ಪಕ ನಿರ್ವಹಣೆ ನಾಕ–ನರಕದಲ್ಲಿ ವಾಗ್ದೇವಿಗೆ ಅತೃಪ್ತಿಯಿರುವುದು ಗಂಡ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿದ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆದರೆ 'ಒಡ ಹುಟ್ಟಿದವರು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಶೇವಂತಿಗೆ ಗಂಡನ ಬಗೆಗೆ ಅತೃಪ್ತಿಯಿರುವುದು ಸ್ಥಾನ–ಮಾನದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ಸಮಾಜ ಒಪ್ಪಿದೆಯೋ ಅದರ ಅಂತರಂಗ ಶಾಂತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ರೀತಿ – ರಿವಾಜುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿ ಬಾಳ್ವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಯಾವ ಹಂಗುಗಳೂ ಇಲ್ಲದೆ ಬದುಕುತ್ತಾರೆಂಬ ಹಾಗೆ ಕಾರಂತರು ಸವಿವರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮನೋಕ್ಲೇಶವಿಲ್ಲ. ದುಗುಡಗಳಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಅನೈತಿಕ ವೆಂಬ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಇದುವೇ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯವು ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆ.

ಒಂದಂತೂ ಸೂರ್ಯಸ್ಪಷ್ಟ : ಅದೇಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಜಾತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಸ್ತರಣೆಗಾಗಿ ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಜಾತಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಗಡಿರೇಖೆಗಳಿವೆ ಎಂತಲೋ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ನೇರ ರಚನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆಯೆಂತಲೋ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾರಂತರನ್ನು ಓದತೊಡಗಿದರೆ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ತಪ್ಪು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಫಲಿತಗಳೂ ತಪ್ಪಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜೀವನ ದ್ರವ್ಯವಿರುವುದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ. ಇದರ ಅರ್ಥ – ಗ್ರಾಮ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಸೆರೆಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆಂದು ಅಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೋಟ ; ಪುತ್ತೂರು ; ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು – ಇದನ್ನೇ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಒಟ್ಟು ಮಾದರಿಯೆಂದೂ ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ನೋಡ ಇವೇ ನಿಜವಾದ ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಾಮ ಜೀವನವೆಂದೂ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆ ಥರದ ಒತ್ತಾಯ ಹೇರುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವ ಕುಟುಂಬ ; ಅವರು ವಿವರಿಸುವ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅವಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ', 'ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು', 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಕೃಷಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಗುಂಪುಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲೂಬಹುದು. ಈ ಸಣ್ಣ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕ್ರಮಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ನೆಲೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಬಂದಿವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇವುಗಳಿಂದ ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದ 'ಐತಾಳ'ರನ್ನು ; ಶಂಕರಯ್ಯನಂಥವರನ್ನು ಕಾರಂತರು ಬರೆದಿದ್ದರೆ – ಕತೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ – ಈ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದು ಭೂತ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಡೆದುಬಂದಿರುವ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳಿವೆ. ಈ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು ; ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.[೧೬]

ಮದುವೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ದಿಬ್ಬಣ ಹೋಗುವುದು ; ಚತುರ್ಥಿ; ಮದುವಣಿಗರು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು – ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವರಗಳು

ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನಾಂಗದ ವಿವರಗಳು. ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ. ಅವರಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಠ್ಯ'ಗಳು ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಅವರನ್ನು ಹಾಗಿರುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ತುಂಬಾ ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ – ಅದು ಅವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕ್ರಮದ ಕಾನೂನುಗಳು. ಈ ತರಹದ ಚಿತ್ರಣ – 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕೊಡಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಿ ; ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೌಲ್ಯ, ಅವರ ಸಾಧನೆ ; ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಗಂಡಸರಿಗೆ ಒಂದು ಕ್ರಮವಾದರೆ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ. ರಾಮ ; ಶಂಕರ ; ಸಮೀಕ್ಷೆಯ ಶ್ರೀನಿವಾಸ – ಮುಂತಾದವರು ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿ ; ಭಾಗೀರಥಿ ವಾಸಂತಿ ಇಂಥವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾರೆವು. ಅಂದರೆ ಇವರ ಮೂಲಕ ಬೇರೆ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಕೊಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ತನವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ 'ತಾಯ್ತನ'ವನ್ನು ಆದರ್ಶಮಾದರಿಯೆಂಬ ಹಾಗೆ ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕೊಡುವುದು – ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ; ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಂಡಿಸುವ ತಾಯ್ತನದ ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿಯು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತೆ ? ತಾಯಿ = ತಾಳ್ಮೆ ; ತಾಯಿ = ವಾತ್ಸಲ್ಯ ; ತಾಯಿ = ವಿವೇಕ ; ತಾಯಿ = ಕುಟುಂಬದ ರಕ್ಷಕಿ ಎಂಬಂಥ ನಿಲುವಿಗೆ ಮತ್ತು ಕಾರಂತರ ಮಾನಸಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಬಹುದೆ? ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಯ್ತನದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದು ರೂಪಿಸುವ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಂತರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ.

ಏನಿದ್ದರೂ ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಯ ಕುರಿತು ಬರೆದರೂ ಅದೊಂದು ಪಾಪ ಹಾಗೂ ಅದು ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಗೂ – ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ತುಂಬಾ ನಿಕಟವಾದ ನಂಟು ಇದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಹೊರಡುವುದು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಒಳವಿವರಗಳು ದಕ್ಕದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಕಾರಂತರಂಥ ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ – ಈ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ 'ಜಾತಿ"ಯಿರಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು ಅಂತ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಒಡೆದುಹೋಗುವ ಕುಟುಂಬಗಳು ; ಎಲ್ಲಿಂದ ಎಲ್ಲಿಗೋ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸುವವರು ; ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮಣಿಸಿ ಕೃಷಿ ಮಾಡುವವರು ; – ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಹಾಗೆ ಆ ಕಾಲದ ಉಳಿದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರ ; ಭಾಷೆ ; ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ ಇಂಥ ವಿಷಯಗಳು

ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮೇಲಿನ ವಿಷಯುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜಗತ್ತಂತೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಗಳು : ಅವು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ರೂಪಕಗಳು : ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು (ನಿಸರ್ಗ – ತಾಯಿ ; ಭೂಮಿತಾಯಿ ; ಭಾರತಾಂಬೆ) ಯಾವುದೂ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಸರಳವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಬಂದರೂ ಅವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಕುಳಿತಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು – ಸೂಚಕವಾದರೆ ಅವು ಸೂಚಿಸುವುದು ದಿನ್ಯನಂದಿನ ಕರ್ಮಟಿ ಗಳನ್ನು . ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ತುಂಬಾ ಬಾಗಿಲುಗಳಿವೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗಲಂತೂ ಈ ಕುತೂಹಲ ಸದಾ ಇದ್ದುದು : ಕಾರಂತರನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ತಿಳಿದುಕೊಂಡವರಿಗೆ ; ಅವರ 'ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು' ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಿದವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ – ಅವರು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಖಂಡಿತವಾದಿ'. ದೇವರ ಬಗ್ಗೆ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳವರಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭ್ರಮ ನಿರಸನ ಹೊಂದಿದವರು. ಆದರೆ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜಗತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಕಾರಂತರು ಒಂದು ಅಂತರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು – ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವರ ಶೈಲಿಯು ನಿರ್ಭಾವುಕವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕಾರಣವಿದೆಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ. ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳು ಗ್ರಾಂಥಿಕವೆಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳ ಜಗತ್ತು 'ಬಹುಭಾಷಿಕ' ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವಂಥದ್ದು. ಅಂದರೆ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ತುಳು ; ಕೊಂಕಣಿ ; ಹವ್ಯಕ ; 'ಬ್ಯಾರಿ ಭಾಷೆ ' ಗಳಿದ್ದರೆ : ಸುಳ್ಯಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ 'ಗೌಡ ಕನ್ನಡ'ವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಭಾಷೆಗೂ – ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪಾತ್ರ ; ಸ್ಥಳ ; ಅವುಗಳ ಭಾಷೆಗೂ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಲ್ಲ. ಪಾತ್ರಗಳು ಹೊಸದೊಂದು 'ಭಾಷಿಕ ಸಂದರ್ಭ'ದ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ದೈನಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಿರ್ವಚನಗೊಂಡ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – 'ಚೋಮ'ನಂಥವರು ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಷೆ 'ತುಳು'. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯೊಳಗೆ ಚೋಮ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗ ಮಾತಾಡುವುದು ಕನ್ನಡ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು 'ನಿರೂಪಿಸಿದರು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತ.

೨. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಸರಿಯೆಂದಾಗಲೀ ; ಜಾತಿಯ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಲೀ ಈ ಮಾತಿನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಜಾತಿ'ಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಇದರ ಉದ್ದೇಶ.

೩. 'ಜಾತಿ' ಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ : ಜಾತ = ಹುಟ್ಟು, ಜಾತಿ = ಹುಟ್ಟು ; ಕುಟುಂಬ ; ಜನಾಂಗ ; ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ ; ಬುಡಕಟ್ಟು ; ಕುಲ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಜ = ಹುಟ್ಟು. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಕಾರ - 'ಜಾತಿ'ಯು 'ಜನ್' / ಜ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಹುಟ್ಟು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

೪. ಲೂಯಿಸ್ ಡೂಮಾಂಟಿನ 'Homottierireeus' ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ಬಗೆಯದು (೧೯೯೯, ಪು. ೨೧). ಈ ಕೃತಿಯ ನಿಲುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೇರಳವಾದ ಚರ್ಚೆ ಇದ್ದು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ.

೫. ರೊಮಿಲಾಥಾಪರ್ Imagined Religious Community ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವರಣದ ಭಾರವಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದವನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವರು ಮಾನಸಿಕ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೂ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ.

೬. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ 'ಸಗೋತ್ರ' ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಯಿಲ್ಲ. ಗೋತ್ರಗಳನ್ನು 'ಋಷಿ ಪರಂಪರೆಗೆ' ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ವಸಿಷ್ಠಗೋತ್ರ ; ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ; ಗೌತಮ ; ಇತ್ಯಾದಿ. ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಳಿಯನ ಪಾದಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾವ (ಹೆಣ್ಣಿನ ತಂದೆ) ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಯನ್ನು 'ಕನ್ಯಾದಾನ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ 'ಕನ್ಯಾದಾನ' ಎಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆಯೇ (Hypergamy) ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಟ್ರಾಟ್‌ಮನ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ನೋಡಿ : Patrieia uberoi (ed:) ೧೯೯೩. ಪು. ೮೮-೮೯).

೭. ದಾಂಪತ್ಯೇತರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡೊಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಅವಳನ್ನು 'ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವಳು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಗಂಡು-ಮಿಂಡನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೆಣ್ಣು - ಅನೇಕ ಗಂಡಸರೊಂದಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಅವಳನ್ನು 'ಸೂಳೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಯೂ ಹೌದು.

೮. "ಜನ್ಮನಾ ಜಾಯತೇ ಜಂತು
ಕರ್ಮಣಾ ಜಾಯತೇ ದ್ವಿಜ :"
ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಜಂತುವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಅವನು ದ್ವಿಜನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಕರ್ಮ" ಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಉಪನಯನ'ದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಜರುಗಿದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವೇದಾಧ್ಯಯನದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು 'ಉಪನಯನ 'ದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮಗುವಿಗೆ ಗಾಯಿತ್ರಿ ಮಂತ್ರೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದ್ವಿಜತ್ವ ಹೆಣ್ಣಿಗಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯು ಗಂಡನನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ನೇರವಾದ ಪೂಜೆಯ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ. 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ-ನರಕ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ಚಿತ್ರಣವು ಇರುತ್ತದೆ (೨೦೦೩. ಪು. ೪೪೫). ಈ 'ದ್ವಿಜತ್ವ' ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ; ವೈಶ್ಯರಿಗಿದೆ. ಶೂದ್ರರಿಗಿಲ್ಲ (ಮನುಸ್ಮೃತಿ).

೯. 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ-ನರಕ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಗೇಂದ್ರ ಹವ್ಯಕ ಗಂಡಸು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು 'ಷಟ್ಟುಪ್ಪ' ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವನು ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ : "ನಾನು ಹೇಳಿದೆನಲ್ಲ. ಆ ಪರಮೇಶ್ವರಯ್ಯನವರಿಗೆ, ಒಟ್ಟು ಆರು ಮಂದಿ ಅರಸಿಯರಂತೆ. ಒಬ್ಬಳು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ; ಈಸಾಗೋಡಿನಲ್ಲಿ. ಅದರಿಂದಲೇ 'ಷಟ್ಟುಪ್ಪ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಅವರಿಗೆ ಬಂದಿತು ಎಂದು ಕತೆ" (ಅದೇ. ಪು. ೪೪೨).

೧೦. 'ಗರುಡ ಪುರಾಣ' ಮನುಸ್ಮೃತಿ – ಇದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಗರುಡ ಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಸತ್ತವನ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ದಿನದ ಕರ್ಮದಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತರು ಓದುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ತಂದೆ– ತಾಯಿಯಿರುವವರು 'ಗರುಡ ಪುರಾಣ' ಓದಬಾರದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. (ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಭಾಗವಿದ್ದು ಪೂರ್ವ ಭಾಗವು ಲೌಕಿಕದ ವಿವರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ; ಉತ್ತರ ಭಾಗ ಸತ್ತನಂತರವೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂದೂ – ಈಗ ಇದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಓದಲಾಗುತ್ತಿದೆ – ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದವರು ಶ್ರೀ ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು : ಲೇ.)

೧೧. ಕಾರಂತರ 'ಕನ್ಯಾಬಲಿ' (೧೯೨೯–೩೦) ಬಾಲ್ಯ ಕಾಲದ ವಿಧವೆ ; ಅವಳ ಕೇಶಮಂಡನೆ ; ವಿಧವೆಯ ಮರುವಿವಾಹದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಲತಿಯು ವಿಧವೆ ; ಬಾಲ ವಿಧವೆ (೨೦೦೦. ಪು. ೩೮೮) ಮಾಲತಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ : ಜಗತ್ತಿನ ಪಾಲಿಗೆ ನಾನು ವಿಧವೆಯು. ಅಮಂಗಲ ಒಡವೆಯು. ಶುಭ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರಬೀಳಲೇಬಾರದ ಅಪಶಕುನವು (ಅದೇ. ಪು. ೩೯೬) ವಿಧವೆಯ ವಿವಾಹದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ (ಪು. ೩೯೯) ವಿಧವೆಯ ಕೇಶಮಂಡನೆ (ಪು. ೪೦೧) ವಿಧವೆಗೆ 'ಮುಂಡೆ 'ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ (ಪು. ೪೦೦). ಕಾರಂತರು ವಿಧಾವಾವಿವಾಹದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವುದು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ' ಮತ್ತು 'ಆಧುನಿಕತೆ'ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.

೧೨. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ : "ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಥನ : ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು".

೧೩. ವೈದಿಕರಲ್ಲಿ 'ದೇವ ಋಣ', 'ಗುರು ಋಣ', 'ಪಿತೃಋಣ', 'ಮಾತೃಋಣ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಕಾರಂತರ 'ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಾತೃಋಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ (ಪು. ೨೯೯). 'ಋಣ' ವೆಂದರೆ ಸಾಲವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಿದೆ. ದೇವರ ಪೂಜೆಯಿಂದ ದೇವಋಣ ತೀರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ವಿದ್ಯೆದಾನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಗುರು ಋಣ ತೀರುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮಗುವಿನ ತಂದೆಯೋ ತಾಯಿಯೋ ಆಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಪಿತೃಋಣ ತೀರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಗಂಡುಮಗ ತಿಥಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತಿಥಿಯಿಂದ ಸದ್ಗತಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಗ ಬಾಯಿಗೆ ತುಳಸಿ ನೀರು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕನ್ಯಾಸೆರೆ ಬಿಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಾತೃಋಣ ಬಗೆಹರಿಸಬಹುದು. ಮಗಳಾದರೆ ತಾಯಿಯಾಗುವ ಮೂಲಕ ಈ ಋಣ ಬಗೆಹರಿಯುತ್ತದೆ.

೧೪. 'ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ' ವೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು (ಉದಾ : ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನರಾಯ್) ಈ ಕುರಿತು ದೊಡ್ಡ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡರು. ಇದರ ಪ್ರಭಾವ ದ.ಕ. ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ದ.ಕ. ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಕೆಲ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮರುಮದುವೆಗೆ ಅ ಕೈಪತ್ತುನೆ ಅಯೆಂಬ ತುಳು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕೈ ಹಿಡಿಯುವುದು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ವಿಧವೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಾಗೂ ಸತಿಯಾಚರಣೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಚರ್ಚೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ವಿಧವೆಯರ ಮಂಡೆಬೋಳಿಸುವುದು (ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಂಡೆ) ಅವರು ಶೃಂಗರಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಒತ್ತಾಸೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ನಿಜವಾದ ರೂಪ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

೧೫. ಇಂಡೇನ್ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಯ ಕುರಿತಂತೆ ಇರುವ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ.

೧೬. 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ–ನರಕ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆರಾಧನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಪರಂಪರೆಯಿರಬೇಕು. 'ಶಕ್ತಿ ಪೂಜೆ'ಯೆಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ, ಅದರ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಯ ಕ್ರಮ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ

1. Patricia Uberoi (ed.) 1993 Family, Kinship and Marriage in India Oxford University Press.
2. Bernard S. Cohn 2003 An AnthroPoligist among the Historian and other essays O.U.P.
3. Morgan D.H.J. 1985 The Family, Politics and Social Theory Rontledge and Kegan Panil.
4. Veena Das 1999 Critical Events O.U.P.
5. Srinivas M.N. 1987 The Dominant Caste and Other Essays O.U.P.
6. Parthachatterjee 1997 The Nation and its Fragments O.U.P.
7. Ronald Inden 1990 Imaging India Basil Blackwell.
8. Andre Betelle 2003 The Idea of Natural Inequality and Other Essays. O.U.P.
9. Declan Quigley 1993 The Interpretation of Caste, Claredon Press, Oxford.
10. T.N. Madan 2001 Non-Renunciation O.U.P.
11. Locis Dumont 1999 HomoHierarchians O.U.P.
12. Sudipta Kaviraj 1997 Politics in India O.U.P.



೬. ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಥನ : ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜಗತ್ತು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳ ಚಿತ್ರಣಗಳಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಹಿಡಿಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟ. ಕನ್ನಡದ ಇನ್ನಾವ ಲೇಖಕರೂ ಚರ್ಚಿಸದಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ ; ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರ ; ಮನಃಶ್ಯಾಸ್ತ್ರ: ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತಿನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಪಂಥಾಹ್ವಾನವನ್ನು ಒಡ್ಡುವ ಲೇಖಕರೂ ಹೌದು. ಇದರಿಂದ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರಂತರ ಐದು ಕಾದಂಬರಿಗಳಂತೂ ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯವು :

೧. ಚೋಮನ ದುಡಿ – ೧೯೩೩ – ಮಾರಿಹೊಲೆಯನ ಕತೆ

೨. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು – ೧೯೫೧–ಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗದ ಕತೆ

೩. ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ – ೧೯೪೧ – ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗದ ಕತೆ

೪. ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ–೧೯೭೦– ಬಸರೂರಿನ ವೇಶ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳಕತೆ

೫. ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು – ೧೯೬೮ – ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಧವೆಯ ಕತೆ

'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇರಳವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಅವರ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಬರೆದ ಚೋಮನ ದುಡಿ ಮತ್ತು ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು – ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಥನಗಳಾಗಿವೆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರಿ ಹೊಲೆಯನ (ಕೊರಗರು ?) ಕಥೆಯಿದ್ದರೆ 'ಕುಡಿಯರ

ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಲೆ ಕುಡಿಯರ ಕಥನವಿದೆ. ಚೋಮನದುಡಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಘಟನೆಗಳು ಕೇಂದ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರಿಹೊಲೆಯನಾಗಿ ಚೋಮ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಚೋಮ ಮುಖ್ಯ. ಅವನೆದುರು ಒಬ್ಬ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನೆಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಚೋಮ ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಗೆ ಸೇರಿದವನು. ಆದರೆ ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೀಗಲ್ಲ – ಇದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಕುಡಿಯ ಮುಖ್ಯನಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕುಡಿಯರು – ಮಲೆ ಕುಡಿಯ ಎಂಬ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಅನೇಕ ಕುಡಿಯರು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೋಮವಾರ ಪೇಟೆ ; ವಿರಾಜ ಪೇಟೆ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ವಾಸಿಸುವುದಿದ್ದರೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿಯ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ; ಸುಳ್ಯ ; ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ಪ್ರದೇಶಗಳ ನಡುವಣ ಮಲೆ ಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ನಾಯಕನಿರಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟವಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಆದರ್ಶ – ವಾಸ್ತವದ ಸಂಘರ್ಷವಿರಬೇಕೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ 'ಕರಿಯ'ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗಲ್ಲ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾವೀಗ ಹೇಳುವ 'ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯ'ದ ಹುಡುಕಾಟ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಸ್ಥಳ' ಕೂಡ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆವರಣವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಿರಿ ಮಲೆ, ಹಿರಿ ಮಲೆ, ವಿಟ್ಲ , ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, ಕಾರ್ಕಳದ ವಿಷಯಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರವಿರುವುದು ಕಿರಿಮಲೆಯ ಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ವೃತ್ತಾಂತದಲ್ಲಿ. ಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗದ ಕೆಲವರು ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯದ ಹತ್ತಿರವೂ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಬರುವುದಾದರೂ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕಿರಿಮಲೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು ಚೋಮನದುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾರಿಹೊಲೆಯರಂತೆ ಇರುವವರಲ್ಲ. ಮಾರಿಹೊಲೆಯರು ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಇಳಿದವರಲ್ಲ. ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು ಟಿಕುಮರಿಟಿ ಬೇಸಾಯವನ್ನು ತಿಳಿದವರು. ವನ್ಯ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡವರು. ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಕಾರಂತರು ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಎರಡೂ

ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದರು. ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಯ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ವಿಶೇಷವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಈವೊತ್ತಿಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ – ಆರ್ಥಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ದೊರೆಯದಿರುವ 'ಕೊರಗರು' 'ಮಲೆಕುಡಿಯರು' ಶೋಷಿತರಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥವರ ಕುರಿತು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆವದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರನ್ನು ವೈದಿಕ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಸಿದವರಿದ್ದಾರೆ ; ಕನಿಷ್ಠ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕಾರಂತರನ್ನು ವಾಚಾಮಗೋಚರ ಬಯ್ಯುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಕೇಳಿಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರೂ ಲಕ್ಷ್ಯವಹಿಸದಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಹೇಗೆ ? ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿರುವುದು ಮಾತ್ರ ಔಅಥೆಂಟಿಕ್ಔ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ? ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನಾಂಗಗಳ ಒಳ ವಿವರಗಳು; ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಎಷ್ಟು ದಾಖಲಾಗಿವೆ ? ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಬರೆಯಬೇಕೆ ? ಹೀಗಾಗಿ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವ ವೈದಿಕ – ಅವೈದಿಕವೆಂಬ ಆಕರ್ಷಕ ನುಡಿಗಟ್ಟು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತ ? ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮತ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳ ಧಾಟಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಅವರ ಬರಹಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಕೇಂದ್ರಿತ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಓದುವುದು ಬೇಡವೆಂದು ಫತ್ವಾಹೊರಡಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕರು – ಜಾತಿ; ಸಮಾಜ ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣದ ಸಂಬಂಧದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಪಾಯವೆಂದರೆ – ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವುಗಳು, ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ನಾವು ಆರೋಪಿಸುವ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಗುಣಗಳು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಧೂರ್ತರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಮರ್ಶಕರು; ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದಕ್ಕೂ ಆರೆಸ್ಸೆಸ್ ಹೇಳುವ ಮತಾಂಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನಿಲ್ಲ. ಸಾಬರನ್ನು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಕ್ಕೆ ಓಡಿಸಬೇಕು ; ಸೋನಿಯಗಾಂಧಿ

ವಿದೇಶಿ ಮಹಿಳೆ – ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳ ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಚೋಮನ ದುಡಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದು ಒಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಉತ್ಪನ್ನ ವಾಗಿ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಕೂಡಾ. ಒಂದು ಅತಿರೇಕದ ನಿಲುವು. ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗಿರುವ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅತಿರೇಕದ ನಿಲುವಿನ ದೆಸೆಯಿಂದ ನಾವು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಗಮನಾರ್ಹ. ಕಾರಂತರ ಟಿಕುಡಿಯರ ಕೂಸುಟಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವಾಗ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

೬.೧. ಲೇಖಕನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕೃತಿಗಳು

ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಜಾತಿಯಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರಹವನ್ನು ಜಾತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಕಾರದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ಪರಿಕರವನ್ನು ತುಂಬಾ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯವೂ ಹೌದು. ವಿಮರ್ಶಕ ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಲೇಖಕ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದರೆ ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಉಪಕರಣವಾಗಿ ಬಳಸಲು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ರಂ. ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಪರಿಕರವು ಈ ಬಗೆಯದು. ಅವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಪರಿಕರವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡೇ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬೇಂದ್ರೆ ; ಕಾರಂತ ; ಕುವೆಂಪು ಮುಂತಾದವರನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೇಂದ್ರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ; ಪು.ತಿ.ನ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ; ಕಾರಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ; ಕುವೆಂಪು – ಶೂದ್ರ – ಎಂಬಂಥ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗಡಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ತರಹದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಢಾಳುಢಾಳಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಇದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ತಂಡವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕಲಾಕಾರರ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಖಾಸಾ ಅನುಭವವನ್ನು ; ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಬರೆದಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತು ಆ ಬರವಣಿಗೆಯು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಇದರ ಅಂತರಾರ್ಥ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಗೂ ಲೇಖಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ.

ಈ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಎತ್ತಿಕೊಂಡವರು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು. ಅದು ಅನಂತರ ದಲಿತ – ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಪ – ಸ್ವಲ್ಪ ರೂಪಾಂತರಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ? ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅವನದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅನನ್ಯ ಅನುಭವಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಅವನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅನನ್ಯ ಅನುಭವವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಚಾ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಬೇರೆಯವರ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದಾಗ ಅದು ಸಾಚಾ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಾದದ ಅಂತಿಮ ತಿರುಳು ಏನೆಂದರೆ – ಲೇಖಕನ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುದು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅವನ ಬರಹಗಳ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಬರಹಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಬಿಡುವುದು. ಇದರ ಫಲಿತವೆಂದರೆ – ಆಯಾ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಕುರಿತು ಬರೆದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ ಸಾಧ್ಯ.[೧] ಕಾರಂತರು ; ಕುವೆಂಪು ; ನಿರಂಜನ ಮುಂತಾದವರು ಬರೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ಗಂಭೀರವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ; ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಬರಹಕ್ಕೆ ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅಂಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಬನಿಯಾ ವರ್ಗದ ಚಿಂತನೆಯೆಂದು ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆಯೆ? ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರದ್ದೇ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಸಮೂಹ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖಕರ ಕುಲ ಗೋತ್ರಗಳ ವಿವರ ಹೆಚ್ಚಿನವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯ ಮೂಲಕ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಓದುವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಕನ್ನಡದ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರು ಯಾರೂ ಕೂಡಾ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರೆಲ್ಲಾ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕಾಯಕವನ್ನು ಮಾಡಿದವರು. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮೊಸರಿನ ಮಂಗಮ್ಮ, ರಂಗಪ್ಪನ ದೀಪಾವಳಿ, ಕಾಕನ ಕೋಟೆ, ಚಿಕವೀರರಾಜೇಂದ್ರ, ದಂಥ ಕೃತಿಗಳು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವದು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಉದಾರವಾದಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಜಾತಿಯು ಸೃಜನಶೀಲವೆಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗಿರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು

ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ V/s ಶೂದ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಸರಳ ವೈಚಾರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸಂಕೇತವೆಂತಲೂ ; ಶೂದ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತವೆಂತಲೂ ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸರಳವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ತರಹದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪರವೆಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಉಪಯೋಗವಿದೆ?. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿಕಟಗೊಳಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಅನುಮಾನಗಳುಂಟಾದುದು ಮಾತ್ರ ಲಾಭ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಜಾತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ನೋಡಬೇಕು. ಜಾತಿಗೂ – ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ; ಜಾತಿಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ಕ್ರಮ ; ಬ್ರಿಟೀಶರು ಭಾರತೀಯ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಶಾಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ಕ್ರಮ ; ಜಾತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೊಳಗೆ ತರಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಗೂ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸುಲಭೋಪಾಯವಲ್ಲ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ : ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಚೋಮನ ದುಡಿ, ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಗಿನವರಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ – ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.[೨]

೬.೨. ಕಾರಂತರು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ?

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಉಂಟಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಒಂದೆರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೀ ಬೇಕು ಅಂತ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಇರ್ತಾರೆ. ನಾನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಡಿಮೆ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಒಂದು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋದದ್ದು. ನನ್ನ ಮೈಮೇಲೆ ಬಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಥವಾ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ತಕ್ಕೊಂಡು ಬರೀತೇನೆ. ಅದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬರೀಲಿಕ್ಕೆ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ " ಎಂದು ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (ಸಂವಾದ ೪, ೧೯೮೮)

ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಜನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಜನಾಂಗವಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಅವರು ಪ್ರಬಲ ಬುಡಕಟ್ಟು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೂ ಅಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಲೆಕುಡಿಯರದು ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾತವರ್ಗ. ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಶಿಶಿಲ, ಧರ್ಮಸ್ಥಳ ; ನಿರಿಯ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಜಾಸ್ತಿ ಇದ್ದಾರೆ. ಕಾರ್ಕಳ ತಾಲೂಕಿನ ಮಲೆ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಕುಟುಂಬಗಳಿವೆ. ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಮಲೆ ಅಂದರೆ ಬೆಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಕುಡಿಯರು – ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಎಂದಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಂವಿಧಾನಿಕವಾಗಿ ಇವರನ್ನು ಗಿರಿಜನ ಪಟ್ಟಿಗೆ (**S.T.**)[೩] ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೊರಗರನ್ನು ಮತ್ತು ಮಲೆ ಕುಡಿಯರನ್ನು ಗಿರಿಜನ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಯಾಕೆ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಿರಿಮಲೆ ಮತ್ತು ಹಿರಿಮಲೆಯೆಂದರೆ ಸಣ್ಣ ಬೆಟ್ಟ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟ ದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥ.

ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟದ ನೆರಿಯ ಎಂಬ ಮಲೆಗೆ ನಾನು ಮಲೆ ಕುಡಿಯರ ಜೀವನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಹೋದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಆ ಪ್ರದೇಶದ ದೆವ್ವ ಕಲ್ಕುಡ ಎಂದು ತಿಳಿಯಿತು" ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂ. ೨, ೧೯೯೪, ಪು. ೩೮೧)

ಈ ಕಲ್ಕುಡ ಭೂತ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಂತರ್‌ವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಲೆ ಕುಡಿಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿರುವುದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದೆ. ಇದೇ ಕಾದಂಬರಿಯು ಅನಂತರ 'ಮಲೆಯ ಮಕ್ಕಳು' ಎಂಬ ಚಲನಚಿತ್ರವೂ ಆಯಿತು.[೪] ದ.ಕ. ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮದ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಹಿಂದುಳಿದವರು. ಅಂಥ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಗ್ರಹಿಸಿ ಬರೆದಿರುವುದು

ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಉದಾರತೆಯೆರೆಡೂ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಲೇಖಕರ ಜೀವನಾಡಿಗಳು. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ : ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಗ್ಧ ಜೀವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಕಂಪವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆದರ್ಶ ಮಾನವೀಯ ಒಳ್ಳೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ; ಮುಗ್ಧತೆಯಿಂದ ; ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಅದನ್ನು ತುಂಬು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮನುಷ್ಯಧರ್ಮ ; ಮನುಷ್ಯರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯನ ಕೇಡಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅವು ಟೀಕಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಯಾಕೆ ನವ್ಯದ ಯಾವ ಲೇಖಕರೂ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ? ಅಂದರೆ, ಒಟ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಮತ್ತು ದಾಖಲಿಸಲು ನವ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಅಡ್ಡ ಬಂತು.

'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದು ೧೯೫೧ ರಲ್ಲಿ. ಆದರೆ, ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಗತ್ತು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಮಲೆ ಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ : ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೊಬ್ಬನ ಆಸಕ್ತಿಯಂತೆ ಕಂಡರೂ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೊರಡಿಸುವ ಧ್ವನಿಯು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಎಳೆಗಳಿವೆ : ಒಂದು ಮಲೆಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ನಿರೂಪಣೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಕಥನದ ಸಂವಿಧಾನ. ಕಥನ ಸಂವಿಧಾನವು ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟನ ಪರವಾದ ವಾದವೊಂದನ್ನು ಹೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ.

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು (೧೯೫೧) ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ : "ಕುಡಿಯರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಳೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳು ಹೇಗಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪರಿಚಯ ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಬಲ್ಲೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಸ್ಥೂಲ ಚಿತ್ರ ಅವರಿಗೂ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿಯಾದರೂ ಚಿತ್ರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇದು ದಕ್ಷಿಣ

ಕನ್ನಡದ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದರೂ ಉಳಿದ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಇದು ಬೇರೆಯಾದುದು ಎಂಬುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯೇ ಸ್ಥಾನವಿದೆ."

ಕಾರಂತರು ತುಂಬಾ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬರಹವೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಚರಿತ್ರಾತ್ಮಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪವಿದ್ದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಬರಹದ ಮಾದರಿ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ನಡುವಣ ದ್ವಂದ್ವ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ – ಕಾರಂತರಿಗೂ, ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಕಾರಂತರು ತಿಳಿದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪತ್ಯ ದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಬೇಕೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ : ಕುಡಿಯರಿಗೂ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆ. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಶಯವೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯು ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇರುವುದರಿಂದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪುತ್ತೂರು ; ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ; ಸುಳ್ಯ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಸುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು :

೧. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು : ಹವ್ಯಕರು ; ಮಾಧ್ವರು ಸಾರಸ್ವತರೆಂಬ ವರ್ಗ – ಭೂಹಿಡುವಳಿ – ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ ಆಸ್ತಿ, ಪೌರೋಹಿತ ವೃತ್ತಿ.

೨. ಬಂಟರು – ಭೂಹಿಡುವಳಿ – ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲ – ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಪದ್ದತಿ, ಹಿಡುವಳಿಯೇ ವೃತ್ತಿ .

೩. ಗೌಡರು – ಭೂ ಹಿಡುವಳಿ – ಬೇಸಾಯ.

೪. ಜೈನರು – ಭೂ ಹಿಡುವಳಿ – ಸ್ವಯಂಬೇಸಾಯ – ಇಲ್ಲ.

೫. ಬಿಲ್ಲವರು – ಸೇಂದಿಮಾರಾಟ ವೃತ್ತಿ – ಸ್ವಯಂ ಜಮೀನು ಕಡಿಮೆ.

೭. ನಾಯ್ಕರು (ಮರಾಠಿಯವರು)– ಮರಾಠಿ ಮನೆಮಾತು – ಜಮೀನು ಕಡಿಮೆ – ಕೂಲಿ ವೃತ್ತಿ, ಮಕ್ಕಳ ಕಟ್ಟು.

೭. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂರು – ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

೮. ಸಮಗಾರರು – ಚರ್ಮದ ಕೆಲಸ.

೯. ಭಂಡಾರಿ ವರ್ಗ – ಕ್ಷೌರಿಕ ವರ್ಗ

೧೦. ಮಣಿಯಾಣಿ – ಮಲೆಯಾಳು ಮನೆ ಮಾತು – ಕೂಲಿ ಕೆಲಸ.

೧೧. ಪಂಬದರು – ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗ

ನಲಿಕೆಯವರು – ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗ

ಮೇರರು – ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗ

ಕೊರಗರು – ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗ

೧೨. ಮಲೆಕುಡಿಯರು – ಬೆಟ್ಟ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು

ಶ್ರೇಣೀಕೃತವಾದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಭೂ ಹಿಡುವಳಿ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಇತರ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು.

೧. ಭೂ ಮಾಲೀಕ ವರ್ಗ – ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂ ದುಡಿಯದ ವರ್ಗ

೨. ಭೂ ಮಾಲೀಕ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ತಾವೇ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗ

೩. ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗ

೪. ಇದ್ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಪಡದಿರುವ ಇತರ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ವರ್ಗ. (ಉದಾ : ಚಪ್ಪಲಿ ಹೊಲಿಯುವುದು ; ಬುಟ್ಟಿ ತಯಾರಿಕೆ ; ಕ್ಷೌರ ; ಇತ್ಯಾದಿ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಕೃಷಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಒಂದು ವರ್ಗ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಫಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಸಮುದಾಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ತಕ್ಕ ರೀತಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಮುಖ್ಯ. ಭೂ ಮಾಲಿಕ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತನಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಜಾತಿಯನ್ನು

ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಳಗಿನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗದವರು ಆಯಾ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದುಡಿಮೆಯ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯ ಅಥವಾ ಆಸ್ತಿಯ ಆಸರೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಳುವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಸಂವಾದ ರಹಿತವಾದ ಒಂದು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶವಿದೆಯೆಂದಾದರೆ ಅದನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗವು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಚೋಮನದುಡಿ ಮತ್ತು ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಭೂಯಜಮಾನಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಜಾತಿ (ಬುಡಕಟ್ಟು ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟವರ್ಗದ) ಗಳ ಕಥಾನಕಗಳಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಂತರ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗುವುದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕು ಇದೆ. ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ – ಕಾರಂತರಿಗಿರುವುದು ಒಂದು ತಾಟಸ್ಥ್ಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಇದಕ್ಕೂ ವಿಕ್ಟೋರಿಯನ್ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆ ?, ವಿಕ್ಟೋರಿಯನ್ ಯುಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರ ಮೇಲೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಯಾಕೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ ? ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಯಾಕೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ ? ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದರ ಬೇರು ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು : ಕಾರಂತರು ಜಾತಿಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಕುತೂಹಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೊರಗರನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಭೂ ಮಾಲೀಕ ವರ್ಗವು ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಕರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೊರಗರು ಬುಟ್ಟಿ ಮಾಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಕೆಲಸಗಳ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೊರಗರು ಮಾಡಿರುವ ಬುಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದರೂ ಅದನ್ನು ಶುದ್ಧಿಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಂತೂ ದೂರದ ಮಾತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಈ ಧೋರಣೆಯು ೧೯೫೦ ರ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂಥ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣವು ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಯಸಿತು. ಇದೊಂದು ಕಡೆಯಾದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆಯು ಒಂದು ಆಂದೋಲನದಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಕಾರ್ನಾಡ ಸದಾಶಿವರಾಯರು ; ಕುದ್ಮಲ್ ರಂಗರಾಯರಂಥವರು ದ.ಕ. ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದರು.[೨] ಇವರ ಪ್ರೇರಣೆ ಕಾರಂತರ ಮೇಲೂ ಆಗಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಫಲ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು'.

೬.೩. ಪ್ರದೇಶ ; ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ಕೆಂಚನ ಚಿತ್ರಣದಿಂದ. "ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳ ಹಳೆಯ ಕತೆಯಿದು, ಇಂದಿನ ದಿನಕ್ಕೂ ಆದಿನಕ್ಕೂ ಆವರಣದಲ್ಲಿ, ಕುಡಿಯರು ಬಾಳಿ ಬದುಕಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಲಾರೆವಾದರೂ ಕುಡಿಯರ ಕೆಂಚ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಾಣಬಲ್ಲ. ಅವನಿಗೀಗ ಅರುವತ್ತು ವಯಸ್ಸಿರಬಹುದು ಆ ಅರುವತ್ತು ವಯಸ್ಸಿನ ಬಾಳ್ವೆಯಲ್ಲೇ ಅವನ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಳಗದ ಅರಣ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ : ಕಾಲದ ಎಣಿಕೆ, ಸಂವತ್ಸರದ ಎಣಿಕೆ ಹೊತ್ತು ಗೊತ್ತುಗಳ ನಿಶ್ಚಿತ ಲೆಕ್ಕ ಕೆಂಚನಿಗಿಲ್ಲ. ಅವನ ಜನಕ್ಕೂ ಆ ಲೆಕ್ಕ ಇರುವುದು ಅಷ್ಟಕಷ್ಟೆ"

ಕಾದಂಬರಿಯು ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿವರದಿಂದ, ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬಹುದು ; ಅದು ತಾರ್ಕಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರ. ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಈ ಮಟ್ಟಿನ ತಾರ್ಕಿಕ ಕಾಲದ ಅರಿವಿಲ್ಲ. ಕೆಂಚನಿಗೆ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ವಯಸ್ಸು ಎಷ್ಟು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಮಳೆಗಾಲ, ಬೇಸಿಗೆ ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳು ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅದರಿಂದಾಚೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ವಿವರವೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಾಲವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗ ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ವರ್ಗ ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕಾಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪಂಚಾಂಗವಿದೆ. ಪಂಚಾಂಗದ ಮುಹೂರ್ತದ ಪ್ರಕಾರ – ಸೂರ್ಯನ ಚಲನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವರು ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶುಭವಾರ; ಶುಭದಿನ ; ಶುಭಕರಣ ; ಶುಭಗಳಿಗೆಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ನಿಗದಿತ ಲಕ್ಷಣವಿದೆ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಪಂಚಾಂಗವಿಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯೋದಯ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯಾಸ್ತ ಹಾಗೂ ಮಳೆಗಾಲ, ಚಳಿಗಾಲ, ಬೇಸಿಗೆಗಳು ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಸೂಚಕಗಳು. ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರರು ಅವರಿಗೆ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು

ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಮತ್ತು ಅಮವಾಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಕಾಲಸೂಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವಿಷು ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳು ತುಂಬಾ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕೆಂಚನ ತಾತ, ಮುತ್ತಾತಂದಿರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಜನಗಳು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ, ಅದೂ ವಿಷು ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಸಮಯ, ಬೀಡಿಗೆ ಕಪ್ಪ ಕಾಣಿಕೆ ಹೊತ್ತು ಸಲಿಸಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು (೨೦೦೧, ಪು. ೧೮೨)

ವಿಷು ಸಂಕ್ರಾಂತಿಗೆ ತುಳುವರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಹಬ್ಬದ ದಿನ ಧನಿಗಳಿಗೆ ತಾವು ಬೆಳೆದ ಫಲ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕಾಲಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಧನಿಗಳು ಅವರಿಗೆ ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಣ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಯೋಜನೆ ಈ ಹಬ್ಬಕ್ಕಿದೆ. ವಿಷು ಸಂಕ್ರಮಣ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ.[೬] ಕೇರಳದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ವಿಶೇಷ ಹಬ್ಬ. ಫಲಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ನೀಡಿದರೆ ಆಳುವವರು ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಯಜಮಾನ ವರ್ಗ ಖಾಯಂ ಆಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ವಸ್ತ್ರ ನೀಡುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭ ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಇತರ ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಕಾಲ ಗಣನೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅ ಮುಖಾಂತರ ಆಯಸ್ಸನ್ನು ಕೂಡಾ ಅಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಕಾಲದ ಪರಿಮಾಣಕ್ಕೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಇದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯು ರೂಪಿಸಿದ ಕಾಲದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ದಿನಗಳು ; ಕಾಲ – ಇತ್ಯಾದಿಗೆ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸೂಚಿಸಿದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ತಳದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಚ ತಾತ, ಕರಿಯ ಮೊಮ್ಮಗ, ಕೆಂಚನ ಮುದಿ ವಯಸ್ಸಿನಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರಿಯನ ಯೌವನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಎರಡು ತಲೆಮಾರುಗಳು ವಿವರವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಜಮಾನ ತಿರುಮಲಭಟ್ಟ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಖಳನಾಯಕನಂತೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ – ಅವನು ಸನ್ನಡತೆಯವನಲ್ಲ. ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟನ ಮಗ – ರಾಮ ಚಂದ್ರಯ್ಯನ ಆಡಳಿತವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುವ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ

ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟನನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೆ ರಾಮಚಂದ್ರಯ್ಯನದು ತುಂಬಾ ಉದಾರವಾದ : ಕೇಡಿಲ್ಲದ ಮನೋಭಾವ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ತರ್ಕವಿದೆ. ಕೆಂಚ-ಕರಿಯ ; ತಿರುಮಲಭಟ್ಟ - ರಾಮಚಂದ್ರಯ್ಯ ಇವರ ನಡುವಿನ ಕಾಲವನ್ನು ; ಅದರ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತುಂಬುವುದು ತುಕ್ರ ; ಕೆಂಪಿ ; ಗಿಡ್ಡಿ ; ಮುಂತಾದವರು.

ಇಡಿಯ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರದೇಶದ ಮುಖ್ಯ ಆವರಣವಿರುವುದು - ಕಿರಿಮಲೆಯಲ್ಲಿ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯದ ಹತ್ತಿರದ ಪ್ರದೇಶವಿದು. ಕಿರಿಮಲೆಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಕಿರಿಮಲೆಯಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಹಿರಿಮಲೆಯಿದೆ. ಮಲೆಯು ಬೆಟ್ಟದ ಸೂಚಕ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಿರಿಮಲೆಯು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಮತ್ತು ಕಿರಿಮಲೆಯು ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪರ್ವತದ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿದೆ (ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೧೮೧). ಕಿರಿಮಲೆಯು ಹತ್ಯಡ್ಕದ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಥಳ (ಅದೇ. ಪು. ೧೮೧, ಪು. ೧೮೫) ಈ ಕಿರಿಮಲೆಯಿಂದ ಕೆಂಚ - ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಯಾಣ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಿರಿಮಲೆಗೆ ವಿಟ್ಲದ ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟ ಯಜಮಾನಿಕೆ ವಹಿಸಲು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಕಾರ್ಕಳ ಬಗ್ರಾಂಜ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಗಿಡ್ಡಿ - ಅವನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕರಿಯನೂ ಕಿರಿಮಲೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸ್ಥಳದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆವರಣವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗದವರು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ, ಕೊಡಗು ಮತ್ತು ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟದ ಮಲೆ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಆಗುಂಬೆಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿಯವರೆಗೆ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾರೆಂದೂ, ಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು ಮತ್ತು ಮೂರ್ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು ಎಂದು ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಡಿ.ಬಿ. ರಾಮಾಚಂದ್ರಾಚಾರ್ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (೧೯೯೩, ಪು. ೮). ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಮಲೆಯವರು ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಾರಿಮಲೆ, ಪಂಜಾರುಮಲೆ, ಅಂಬೊಟ್ಟೆ ಮಲೆ, ಎಲಿಮಲೆಯೆನ್ನುವುದು ಮಲೆ ಕುಡಿಯರ ವಾಸಸ್ಥಳ (ಅದೇ. ಪು. ೯)[೭] ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರು ಹಿಂದುಳಿದವರಾದರೂ ಕೆಲಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲ.

ಕುಡಿಯರನ್ನು ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಗೌಡರು, ಜೈನರು ಹಾಗೂ ಕೊಡವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. (ರಾಮಚಂದ್ರಾಚಾರ್ : ಡಿ.ಬಿ. ಅದೇ. ಪು.

೨೩) ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು ಕಾಡಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವವರು. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದೆರಡು ವಿವರಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ.

ವಿಷು ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಹಬ್ಬದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಜಾತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಏಲಕ್ಕಿಯನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ಅವರು ಬೀಡಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಾದರೂ ನಿತ್ಯ ತಿನ್ನುವ ಅನ್ನವಲ್ಲ. ಬದಲು ಬೀಡಿನಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರತಿಮನ್ನಣೆಯೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ (ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಪು. ೧೮೨). ಮಲೆಯಿಂದ ಬರುವಾಗ ಜೇನು, ಸೀಗೆ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಂದು ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕ್ರಯಿಸುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ. ಪು. ೧೮೨). ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಹಣದ ಬೆಲೆಯು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಜೇನು, ಸೀಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಅವರು ಕನ್ನಡಿ, ಗಾಜು, ಕರಿಮಣಿ, ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಳೆ, ಸೂಜಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ.). ಇದು ವಿಲಾಯತಿಯ ಕಾಲದ ಕಥಾನಕ. ವಿಲಾಯತಿಯು ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಚೂರಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಸಬಕಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೂ ಅವರಿಗೆ ಹಣದ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಕುಡಿಯರ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮಿತಿಯಿದೆ. ವಸ್ತುಗಳ ವಿನಿಮಯದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಮೌಲ್ಯ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಈ ತರಹದ ವಿನಿಮಯದ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಒಂದೆರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬಹುದು:

ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಹಣದ ವಿನಿಮಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯು ಹಣದ ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಅಂಕಿತವನ್ನು ಹಾಕಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಣವೆಂದರೆ ಅದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ರೂಪವಲ್ಲ : ಅದಕ್ಕೊಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಆಗಿನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರೂಪಿಸಿತು. ಆದರೆ ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅವರು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿನಿಮಯಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜೇನು ; ಸೀಗೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಳೆ. ಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿನ ವಿನಿಮಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಹಣ ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮೌಲ್ಯದ ನಿರ್ಧಾರವು ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ವಿನಿಮಯದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯವೇನು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು

ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ.[೮] ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಪ್ರಮುಖ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖೇನ ನೋಡಿದರೆ ಬೇರೆ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು.

೬.೪. ಜಾತಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು

ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇರಳ ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿರುವಂತೆಯೇ, ಆ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೇ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಮೂಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಅದೊಂದು ಶಾಪವೆಂದು ಅನಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಮಾದರಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ. ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.[೯] ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವರೂಪ ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರದ್ದು. ಅವರು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಧಾನವು ತುಂಬಾ ತೊಡಕಿನದಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆ. ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿತ್ತು. ಜಾತಿಯನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಅವರೆದುರುಗಡೆಗೆ ಒಂದು "ನಾಗರಿಕ" ಸಮಾಜದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು 'ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆ' (Individualism) 'ಜ್ಞಾನ ' (Knowledge) 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ' 'ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಕಾನೂನು' 'ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಪರಿವರ್ತನೆ' 'ಸಮಾನ ಕಾನೂನು' 'ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ'(Structural Change) 'ಸ್ಥಳೀಯ ಮೌಲ್ಯನಾಶ' 'ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಸ್ಥಾಪನೆ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯ ನಂಬಿಕೆಗಳ ನಾಶ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಿತ್ತು ಜಾತಿ ; ಬುಡಕಟ್ಟು; ಜನಾಂಗವಾದ ; ಧರ್ಮ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಯುರೋಪ್‌ನ

ಆ ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಬೇರೊಂದು ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿತ್ತು. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು. ಉಳಿದ ಜಾತಿಗಳಂತೆ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಉದ್ಯೋಗವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದುದು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಅವರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕುಟುಂಬಗಳಂತೆ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಿರಿಮಲೆಯದ್ದೇ ಒಂದು ಜಗತ್ತು. ಪಕ್ಕದ ಹಿರಿಮಲೆಯೂ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಜಗತ್ತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಚಾತುರ್ವರ್ಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡಿಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಜಾತಿ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ ದ್ರಾವಿಡ ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶೂದ್ರವೆಂಬ ಧ್ರುವೀಕರಣದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಂತ್ರಗಳು ಕೂಡ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪುರಾಣ ರೂಪಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುತ್ತದೆ.[೧೦] ಬುಡಕಟ್ಟು ಈ ಕಥನದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ವಾಸ್ತವದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಜಾತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಲೀ – ಒಂದು ಚಿರವಾದ ಸಂಸ್ಥೆಯೆಂದಾಗಲಿ : ಅದನ್ನು ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಾಗಲೀ ಕಷ್ಟ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಜಾತಿಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂವಾದವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿ ಅದರ ಉದ್ಯೋಗ ; ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧ, ಭೂ ಹಿಡುವಳಿ ; ಆಯಾ ಗುಂಪುಗಳ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿರತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[೧೧]

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಅವರದ್ದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಹೊರಗಿನವರ ಪರಿಚಯವೆಂದರೆ – ಅಲ್ಲಿಯ ಯಜಮಾನ್ಯವಹಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಯಜಮಾನ್ಯ ವಹಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುಡಿಯರು ಕುಲಾಚಾರದ

ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಳಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂವಹನವಿಲ್ಲ.

೬.೫. ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಹೆಸರಿಡುವುದು

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕರಿಯ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂದರ್ಭದ ಚಿತ್ರಣವೊಂದು ಬರುತ್ತದೆ. "ಸೊಸೆಯು ಹಡೆದಳು – ಗಂಡು ಕೂಸನ್ನು ಕೊಂಡ ಜೀವಕ್ಕೆ ದೈವ ಬದಲು ಜೀವ ಸಲಿಸಿತು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಕೆಂಚ. ಆ ಕೂಸೇ ಈಗ ಅವನ ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿರುವ ಕರಿಯ, ಸುಬ್ಬ ಎಂದು ಅವನಿರಿಸಿದ ಹೆಸರು ಅದಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಕರಿಯನೆಂಬ ಹೆಸರೇ ಮಗುವಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತು. ಅದೇನೇ ಕರೆದು ರೂಢಿಯಾಯಿತು. ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ ಗಳಿಗೆಗೆ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಕುಕ್ಕೆ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರನ್ನು ನೆನೆದದ್ದು ನಿಜ. ತನ್ನ ದೆವ್ವ ಇದನ್ನೂ ಕೊಂಡರೆ ಎಂಬ ಭೀತಿಯಿಂದ ಒಳಗಿಂದೊಳಗೆ ಅಂಜಿ, ಇಕೋ, ಇದು ನಿನ್ನದು. ಅದನ್ನು ಕಾಯುವ ಭಾರ ನಿನ್ನದು ಎಂದು ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯನನ್ನು ಬೇಡಿದ್ದ ಕೆಂಚ" (ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಪು. ೧೬೪) ಕುಡಿಯರ ಕೆಂಚ ತನ್ನ ಮೊಮ್ಮಗನಿಗೆ ಹೆಸರಿಡುವಾಗ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯದೇವರಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ; ಶಿಶಿಲ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಯ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯದ ದೇವರು ಶಿಷ್ಟದೇವರು. ದೇವರಿಗೆ ಹರಕೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತಾಗ ಅವನ ಹೆಸರನ್ನು ಇಡುವುದು ರೂಢಿ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಎನ್ನುವ ಶಿಷ್ಟ ಹೆಸರನ್ನು ಸುಬ್ಬ ಎಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳಿಸುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ – ದೇಸಿ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ತಾತನೇ ಮೊಮ್ಮಗನಿಗೆ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಕಾಯಿಲೆ ಬಂದರೆ ಅಥವಾ ಮಗು ದೇವರ ಹರಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಆ ಮಗುವಿಗೆ ಆಯಾ ದೇವರ ಹೆಸರಿಡುವುದು ರೂಢಿ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಅಂಶವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ – ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹೆಸರು ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಹೆಸರಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಜನರಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜನ ಹೆಸರನ್ನು ಮೊಮ್ಮಗನಿಗೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಮಗುವಿನ ತಂದೆಯ ಹೆಸರನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಮಗನಿಗೆ ; ತಾಯಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಮೊದಲ ಮಗಳಿಗೆ ; ತಾಯಿಯ ತಂದೆ (ಅಜ್ಜ) ಎರಡನೆಯ ಮಗನಿಗೂ ತಾಯಿಯ ತಾಯಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಮಗಳಿಗೂ ಇಡುವುದು ರೂಢಿ. ಆದರೆ ಇದೇ ಮಾದರಿಯ (ಆನುವಂಶಿಕ ಹೆಸರು) ಹೆಸರಿಡುವ ಕ್ರಮವು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಹೆಸರು ಅವರು ಹುಟ್ಟಿದ ದಿನ ಅಥವಾ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಿರಿಯರ ಆಸಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೋಮವಾರ

ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಚೋಮ (ಸೋಮ । ಚೋಮ : ಪುಲ್ಲಿಂಗ) ಚೋಮು (ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ) ಮಂಗಳವಾರ ಹುಟ್ಟಿದರೆ (ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಮಂಗಳವಾರಕ್ಕೆ । ಅಂಗಾರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಂಗಳವಾರ ಅಂಗಾರ. ಅಂಗಾರ (ಪುಲ್ಲಿಂಗ) ಅಂಗರು ; ಅಂಗಾರ) ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಡುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ.[೨] ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕುತೂಹಲಕ್ಕಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಗಂಡು	ಹೆಣ್ಣು
ಕೆಂಚ	ಚೆನ್ನಿ
ಬೂದ (ಬುಧ)	ಕೆಂಪಿ
ಶುಕ್ರ (ಶುಕ್ರವಾರ)	ಚಿಕ್ಕಿ
ಕಾಳ	ಗಿಡ್ಡಿ
ಚೌಡ ತಿಪ್ಪ ಚನಿಯ (ಶನಿವಾರ)	
ಬಿರುಮ ಬಟ್ಯ	

ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ದಿನದ ಹೆಸರುಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅನ್ವರ್ಥನಾಮಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಯಾವ ಹೆಸರುಗಳು ಕೂಡಾ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿಲ್ಲ.

ಕೆಂಚಜ್ಜ ಕೆಂಪಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ. "ಇಗೋ, ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಸ್ವಾಮಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೇಳಿಕೋ. ನನಗೊಂದು ಗಂಡು ಮಗುವಾದರೆ, ನಿನ್ನ ತನಕ ಬಂದು ಅವನ ಚವಲ ಮಾಡಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದುಕೋ. ಆದೀತು ಅವನು ಒಲಿದರೆ ಆಗಲಾರದ್ದುಂಟೇ?" (ಪು. ೨೨೫-೨೬) ಗಂಡು ಮಗುವಾದರೆ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ಚವಲ (ಮೊದಲನೆಯ ಬಾರಿ ದೇವರಿಗೆ ಮುಡಿಯೊಪ್ಪಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಕ್ಷೌರಮಾಡಿಸುವುದು). ಮಾಡಿಸುವುದು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

೬.೬. ಸಾವು ಮತ್ತು ಶವಸಂಸ್ಕಾರ

'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮಗ ತಿಪ್ಪ ಸತ್ತುದಕ್ಕೆ ಕೆಂಚ ಕಲ್ಕುಡನು ಬಲಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡನೆಂದೇ ನಂಬುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೬೬೩). ಹಾಗೆಯೇ ತಿಪ್ಪನ ಶವವನ್ನು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದ ಸೊಸೆಗೆ ತೋರಿಸದೆ ಬೂದಿ ಮಾಡಿದ ವಿಷಯ ಬರುತ್ತದೆ (ಅದೇ.). ಸಾವು ಎಂಬುದು ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಸೂತಕವೂ ಹೌದು (ಪು. ೧೬೬). ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂತಕದ ಕುರಿತು ಬರುವ ಒಂದೆರಡು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

"ಚಿಕ್ಕಿಯ ಉತ್ತರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೇಗೋ ಹೇಗೋ ಮುಗಿದವು. ಕೆಂಚ ಕರಿಯನಷ್ಟೇ ನಿಸ್ಸಹಾಯನಾದ, ಮಗುವಾದ. ಈ ಏಳು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಆಯುಷ್ಯವೇ ಅವನಿಂದ ಕರಗಿ ಹೊಂದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅವನ ಮೈಮನಗಳೆರಡೂ ನಜ್ಜುಗುಜ್ಜಾಗಿದ್ದವು. ಆ ನೋವು ದುಃಖಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಚಿಕ್ಕಿಯ ಬೊಜ್ಜಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು ಅವನು" (ಅದೇ. ಪು. ೧೮೮). ಕೆಂಪಿಯ ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ; ಕರಿಯ ಗುರಿಕಾರನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಗುರಿಕಾರನಂತೆ ಹಿರಿಯರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ ಈ ಜೀವವನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಬಳಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ ಎಂದು ಕಂಬನಿಗರೆದು ನುಡಿದಿದ್ದಾನೆ. ಬೂದನ ಬಲವಂತಕ್ಕೆ ಏಳುದಿನಗಳ ಉತ್ತರ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುವ ತನಕ ಅಲ್ಲಿದ್ದು, ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆ ನಡೆಸಿ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಮಾಯವಾದ (ಅದೇ. ಪು. ೩೬೬).

ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸುಡುವುದು ; ಏಳುದಿನದ ಸೂತಕ ; ಅನಂತರ ಉತ್ತರ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಗುರಿಕಾರ ಸತ್ತವರ ಜೀವವನ್ನು ಹಿರಿಯರು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ "ಇವರಲ್ಲಿ ಸತ್ತರೆ ಹೂಳುವೆಯೂ ಸುಡುವ ಎರಡೂ ಕ್ರಮಗಳಿವೆ. ಸತ್ತ ಏಳನೇ ದಿನ ಹೂಳಿಟ್ಟ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಚಪ್ಪರ ಕಟ್ಟಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಮಡಿವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಗಸನಿಂದ ಹಾಕಿಸುವರು ಮತ್ತು ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿ ಒಡೆದು ಒಂದು ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆ ಹೊಯ್ದು ಚಪ್ಪರದ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ದೀಪ ಇಡುವುದು. ಅನಂತರ ಅಕ್ಕಿಕಾಳನ್ನು ಚಪ್ಪರಕ್ಕೆ ಬಿಸಾಡುವರು" (ಕಮಲಾಕ್ಷ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೩೯) ಮಲೆಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಸತ್ತವರು ಹಿರಿಯರ ಲೋಕವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾರೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

೬.೭. ಮದುವೆ ; ಮರುಮದುವೆ ; ವಿವಾಹ ವಿಚ್ಛೇದನ

ಕರಿಯನ ತಾಯಿ ಚಿಕ್ಕಿ ಇನೊಂದು ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದಿತ್ತು, ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ನ್ಯಾಯವಿತ್ತು. ಜೀವದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಅಂತಿತ್ತು. ಮಾವನಿಗೆ ಅಂಜಿಯೋ ಮಗನನ್ನು ನೋಡಿಯೋ ಅದೇ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಳಿದಳು (ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಪು. ೧೬೪). ತಿಪ್ಪನು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಅವನ ತಾಯಿ ಚಿಕ್ಕಿಯು ಮರುಮದುವೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಧವೆಯ ಮರುಮದುವೆ ಅನೈತಿಕವಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯರು ಮರುಮದುವೆಯಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ ಜಾರಿಗೆ ಬರಬೇಕೆಂದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿ ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅಂಥವರು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದ್ದು

ಗಮನಾರ್ಹ. ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ ; ಹೆಣ್ಣಿನ ಮರುಮದುವೆ ; ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ, ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಮೌಲ್ಯಗಳಿವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂವಿಧಾನಗಳಿಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಮದುವೆಯ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರ ಭಾವನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಮಲೆ ಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವವು ನಿಷಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಕೆಂಪಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ತುಕ್ರನ ಯೋಚನೆಯೂ ಕೂಡಾ ಇದೇ ರೀತಿಯದು. ಎರಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ತರಬಾರದೆಂದು ಕುಲಾಚಾರ ಏನೂ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ (ಅದೇ. ಪು. ೧೮೦).

ಮಲೆಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಮದುವೆಗೆ ಮುನ್ನ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ತಂದೆಯ ಮನೆಗೆ ಎಳ್ಳೆಣ್ಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ತಂದೆ-ತಾಯಿಯರು ಸ್ವೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ ಆ ಸಂಬಂಧ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ. (ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಪು. ೧೮೧). ಹಾಗೆಯೇ ಗಂಡಸು ಹೆಂಗಸನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡದಿದ್ದರೆ ಅವಳ ತೌರುಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ನಂಟುತನ ಮುರಿಯಿತು ಎಂದರೆ ಸಾಕು – ಅಲ್ಲಿಗೆ ವಿಚ್ಛೇದನ (ಪು. ೨೨೦). ವಿಚ್ಛೇದನ ಹೊಂದಿದ ಹೆಣ್ಣು ಮರುಮದುವೆಯಾಗಬಹುದು (ಪು. ೨೨೧). ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಕುಡಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು.[೧೩]

೬.೮. ದೈವಗಳು : ಕುಲದೈವ : ಮಲೆದೈವ : ಶಿಷ್ಟ ದೈವಗಳ ಸಮಾಗಮ

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸವಿವರವಾಗಿ ಬರುವ ಕಲ್ಕುಡ ದೈವ ಮುಖ್ಯ ಕುಲದೈವವೂ ಹೌದು. ಕಲ್ಕುಡ ತುಳುನಾಡಿನ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಗ್ರಾಮದೊಳಗೆ – ಕುಟುಂಬ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಆರಾಧನೆ ಹೊಂದುವ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಕುಡವೂ ಒಂದು 'ಕಲ್ಕುಡ' ಎಂಬುದು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ; ಕೊಲೆ ಅಥವಾ ಆಕಾಲ ಮರಣ ಹೊಂದಿ ಆಗಿರುವ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದು ಕೆ. ಚೆನ್ನಪ್ಪಗೌಡರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ (ಕೆ. ಚೆನ್ನಪ್ಪಗೌಡ, ೧೯೯೦, ಪು. ೪೪-೪೫; ೧೦೬). 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಕಲ್ಕುಡನಿಗೆ ಕೋಲ ಕೊಡುವುದು (ಪು. ೧೬೩). ಸೂತಕದಿಂದ ಅದು ನಿಲ್ಲುವುದು (ಪು. ೧೬೬). ಕಲ್ಕುಡನಿಗೆ ನರಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು (ಪು. ೧೬೭) ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೈವಾರಾಧನೆಯ ಕುರಿತ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಪೆನಿ ಸರಕಾರವು ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡಿದ ಸಂಗತಿಯು ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

"ಕಲ್ಕುಡ ಇಡಿಯ ಕಿರಿಮಲೆ ಮತ್ತು ಹಿರಿಮಲೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದೈವ... ಕಣ್ಣೆಟುಕುವಷ್ಟು ದೂರದ ಬೆಟ್ಟಗಳಿಗೆ ಅಧಿನಾಯಕನಾಗಿದ್ದು ತನ್ನವರಿಂದ ಕಪ್ಪಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿ ಅದಕ್ಕಿರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯದ ಮಾತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಕಂಪೆನಿ ಸರಕಾರ ಬರುವ ಮುಂಚೆ ಆ ಕಲ್ಕುಡ ಎಂದೆಂದೂ ಕುರಿಕೋಳಿಗಳ ಕಾಣಿಕೆ ಪಡೆದು, ತೃಪ್ತಿಪಟ್ಟ ದೈವವೇ ಅಲ್ಲ. ಐದು ವರ್ಷಗಳಿಗಾದರೂ ಒಮ್ಮೆ ನರಮನುಷ್ಯನ ತಲೆಯನ್ನೇ ಕೊಂಡ ದೈವ ಅದು ! ಅಲ್ಲದೆ, ಹತ್ತು ಹದಿನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಿಗೊಮ್ಮೆ ತನ್ನ ಅಪೂರ್ವ ಉತ್ಸವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಜನ ಹಿಡಿಚುಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉತ್ಸವ ಜರುಗಿಸಿ, ಭಕ್ತರು ಕೇಳಿದಂಥ ವರಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿ, ಮೆರೆದ ಹಿರಿಯ ದೈವ ಕಲ್ಕುಡ" (ಅದೇ ಪು. ೧೬೨) ಆದರೆ ಕಲ್ಕುಡ ನನ್ನು ಮೀರಲು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಚ ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರನ್ನು. ಅವನು ಕಲ್ಕುಡನಂತಹ ಗಣಗಳಿಗೆ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯೇ ಒಡೆಯನು ಎಂಬ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಯಾದರೂ ಬಲ್ಲ (ಪು. ೧೯೦). ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಿರಿಮಲೆ – ಕಿರಿಮಲೆಗೆ ಕಲ್ಕುಡ ದೈವ. ಅದರ ಆರಾಧನೆಗೆ ಎರಡೂ ಮಲೆಯವರು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಕುಡ ಕುಡಿಯರ ಪ್ರಮುಖ ದೈವ. ಅದು ಕುಲದ ಆಗು–ಹೋಗುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ.[೧೪] ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯಿತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ . ದೈವವಾಗಿ ಅದರ ಅಧಿಕಾರ ದೊಡ್ಡದು. ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟನಿಗೂ ಮಾತಾಡುವ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ದೈವ ಮಲೆರಾಯ ಇದು ಗಂಡು ದೈವವಲ್ಲ. ಕೆಂಚ ಸಾಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತಿದು : "ನನ್ನ ಮಲೆರಾಯನಿಗೆ ಒಂದು ಕಾಯಿಯನ್ನು ಸುಲಿದಿಡು. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯದೇವರಿಗೆ ಒಂದನ್ನು ತೆಗೆದಿರಿಸು ಅವನ್ನಷ್ಟು ಮುಟ್ಟಿಸು" (ಪು. ೨೪೭). ಜನರು ಉಚ್ಚರಿಸುವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. "ಮಲರಾಯಿಯಂತಹ ಒಂದು ಭೂತವು ಮೊಲೆಕಟ್ಟು ಧರಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದು ಹೆಣ್ಣುಭೂತ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನರು ಮಲರಾಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪದದಲ್ಲಿ ತುಳುವಿನ ಪುಲ್ಲಿಂಗ ಸೂಚಕ ಪ್ರತ್ಯಯ 'ಎ' ಸ್ವರಬಂದಿದೆ. ಇದೇ ಭೂತವು ಪೌರುಷದ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುವ ಮೀಸೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವಿರುವ ಮುಖವಾಡ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ " (ಕೆ. ಚನ್ನಪ್ಪಗೌಡ, ೧೯೯೦, ಪು. ೩೯). ಇದಕ್ಕೆ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಹಂದಿಯ ಮುಖವಾಡವಿದೆ (ಅದೇ. ಪು. ೧೩೯). ಟಮಲೆರಾಯಟ ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಚನ ಕುಲದೈವ.[೧೫]

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಿಷ್ಟ ದೈವವೆಂದರೆ – ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರು. ಕೆಂಚ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು – ಅಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಕುಡಿಯರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುವುದು ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರಿಗೆ ಕುಡಿಯರ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಇರುವ ವಿಚಾರ (ಪು. ೨೦೦) ಪ್ರಸ್ತಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಕುಡಿಯರು ದೇವ ಸೇವೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆಂಚ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏನಾಯಿತು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕೆಂಚ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ದೇವ ಸೇವೆ ಮಾಡಿದ. ಉತ್ಸವಕ್ಕೆ ಚಪ್ಪರ ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ, ದಳನಿರ್ಮಿಸುವುದರಲ್ಲಿ, ಹಣತೆಯಿಟ್ಟು ಎಣ್ಣೆ ಸುರಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ಬಂಧುಗಳಿಗೆ ನೆರವಾದ (ಪು. ೨೦೧). ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದಂತೆ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಮಲೆರಾಯ, ಕಲ್ಕುಡರಿಗಿಂತ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೊಡ್ಡದೇವರು. ಭೂತಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದಂತೆ

(೧) ಮಲೆರಾಯ – ಕೆಂಚನ ಕುಲ ಭೂತ – ಹಂದಿಯ ಮುಖವಾಡ – ಪ್ರಾಣಿ ಸಂಕೇತ

(೨) ಕಲ್ಕುಡ – ಕುಡಿಯರ ಆರಾಧನೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಭೂತ – ಪೂರ್ವಿಕರ ಆರಾಧನೆಯ ಸಂಕೇತ

(೩) ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ – ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಶಿಷ್ಟದೇವರು – ನಾಗದೇವತೆ

ಮಲೆರಾಯ ಭೂತದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಹಂದಿಯ ಮುಖವಾಡವಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಆರಾಧನೆಯಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಬೆಳೆಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆ – ಅದಕ್ಕೆ ಹಂದಿಯ ಕಾಟ ಹಾಗೂ ಭೂತದ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧ ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಕಲ್ಕುಡ ನ ಬಗ್ಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಯೆಂದು ವಿವೇಕ ರೈ ಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆತ್ಮವಿದೆ, ಆತನು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಅದು ಸದ್ಗತಿ ಪಡೆಯಬೇಕು. ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ, ಕೊಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಕಾಲ ಮರಣವನ್ನು ಪಡೆದ ಜೀವ ಪ್ರೇತವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕೆಲವು ಭೂತಗಳ ಉಗಮದ ಕಥಾನಕಗಳು ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಉದಾ : ಕಲ್ಕುಡ – ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ (ಕಾಳೇಗೌಡನಾಗವಾರ, (ಸಂ.) ೨೦೦೦. ವಿವೇಕರೈ – ಪಾಡ್ದನಗಳು. ಪು. ೯೦). ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭೂತಗಳು ಮತ್ತು ಒಂದು ಶಿಷ್ಟದೇವರ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬಂದಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ.

ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಮೂರು ದೈವಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು : ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಆರಾಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ದೈವ. ಇನ್ನೊಂದು ಇಡಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದು ಹಾಗೂ ಮೂರನೆಯದು – ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರಾಧನೆಯ ದೇವತೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಲೆರಾಯ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕುಲದೈವ. ಆದರೆ ಕಷ್ಟ ನಿವಾರಣೆಗೆ ; ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ; ಜಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ – ಬರುವ ಭೂತ ಕಲ್ಕುಡ. ಇಡಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಲ್ಕುಡನ ಮಾತು ಮೀರಿ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಕುಡ ಮುನಿದರೆ ಸಾವು ಎನ್ನುವ ಭಯವಿದೆ. ಕಲ್ಕುಡನನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರು. ಆದರೆ ಕಲ್ಕುಡ ಭೂತ ಮಾತ್ರ ಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗದ ಪೋಷಕ ಅಥವಾ ಪಾಲಕನಾದ ಭೂತ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿ ಬಲಿಯಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಉಗ್ರದೇವತೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಮೂಲಕವೇ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ನಾವು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಗ್ರಾಮೀಣ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಏಕ ದೇವತಾ ಉಪಾಸನೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ಅವರ ಆರಾಧನೆಯು ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ : ಒಂದು, ಬೆಳೆ – ಪೈರು ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಕಲಹದ ನಿವಾರಣೆ. ಕುಡಿಯರು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಂಡರೂ ಇವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನವಕ್ಕೆ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರಿಗೆ ಮೊರೆ ಹೋಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಭೂತವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವುದು ಹಾಗೆಯೇ ದೇವತಾರಾಧನೆಯೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಕ್ರಮವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಭೂತವನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪೂಜಾರಿ ಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಬಲಿಬೇಕು. ಆವಾಹನೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಪೂಜಾರಿಯೂ ಮಧ್ಯವರ್ತಿ. ಶಿಷ್ಟದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆಯು ಭಕ್ತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ನಿವೇದನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಅಲ್ಲಿಯ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯ ಸಂಕೇತಗಳಿಂದ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಒಂದು ಮೂರ್ತಿಯು ಒಂದು ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೇನು ? ವಾದವಿಷ್ಟೆ : ಇಡಿಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಆರಾಧನಾಕ್ರಮಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಅದು ಒಂದೊಂದು ಕಡೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ದೇವಸ್ಥಾನ ಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಆರಾಧನೆ ಎಂದು ಮಾತಾಡುವ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಿಬಂತೋ ಆಗ ಆರಾಧನೆಯೂ ಒಂದು ವಿಧಿವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತು. ದೇವಸ್ಥಾನದ ಆರಾಧನೆಯು ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ಇದರಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗ ; ಬಲಿದಾನ ; ಹಾರವಾಗುವುದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಭೂತ ; ದೈವ ಮುಂತಾದ ಆರಾಧನೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮೈಮೇಲೆ ಬರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ –

ದೃಗ್ಗೋಚರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ನಿವೇದನೆ ಸಾಧ್ಯ. ರೋಗ ರುಜಿನದ ಭಯ ; ಅದರ ನಿವಾರಣೆ ; ಬಲಿ ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರ ಆಚರಣೆಗಳು ಶುದ್ಧ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ರೂಪದವುಗಳಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಭೂತಾರಾಧನೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರಾಣಿ ಬಲಿಯಿಂದ ಉಳಿದ ಬಲಿಗಳು ತಪ್ಪಿಹೋಗಬಹುದು ಎಂಬಂಥ ನಿಲುವು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ: ಕಲ್ಕುಡನಿಗೆ ಬಲಿಕೊಟ್ಟರೆ ಮನುಷ್ಯರ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಸಾವೂ ಕೂಡಾ ಪರಿಹಾರವಾಗಬಹುದು. ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ : ಅದರ ಮಂತ್ರಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದ.ಕ. ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ; ಭೂತದ ಸೇವೆಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರವರ್ಗದ ಪ್ರಮುಖ ಆಚರಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು – ಭೂತಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಅವರು ಸಕ್ರಿಯ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳಲ್ಲ ಎಂದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಮನೆದೇವರು ; ಗ್ರಾಮದೇವರು ; ಭೂತದ ಬಗೆಗಿನ ಭಯ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನೆದೇವರ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಪೂಜೆಯೆಂದು ಕರೆದು. ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಮಟ್ಟದ ; ಇಲ್ಲವೇ ಕುಟುಂಬ ಮಟ್ಟದ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜವು ಈ ರೀತಿಯ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂತಾರಾಧನೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಮಟ್ಟದ್ದು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಭೂತಾರಾಧನೆಯು ಏಕಾಂತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ನೇಮ (ನಿಯಮದಿಂದ ಜನ್ಯ) ಕೋಲ (ತುಳು) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೆಲವು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಶರು ಸ್ಥಾನಾಂತರಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದರು. ಧರ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಅಧಿಕಾರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬದಲಾಯಿತು. (ಉದಾ: ಭೂತಗಳ ನ್ಯಾಯತಿರ್ಮಾನ) ಧರ್ಮಧ್ರುವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಆಗಿನ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿವೇಚನೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯು ವಿವರಿಸುವ ಕೆಲಸಂಗತಿಗಳು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯ

ಬೇಸಾಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ಬರುವ ಪ್ರಮುಖ ವಿವರವೊಂದು ಅವರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. "ಆ ಮಲೆಯ ನಿವಾಸಿಗಳಾದ ಕುಡಿಯರೆಲ್ಲರೂ ಬೀಡಿನ ಮೂಲದ ಆಳುಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಮೂಲದ ಆಳುಗಳೆಂದರೆ ಗುಲಾಮರಲ್ಲ. ಬೀಡಿನ ಇತರ ಒಕ್ಕಲುಗಳಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಟ್ಟು, ನಿರ್ಬಂಧ ಇದ್ದವರಲ್ಲ.

ಅವರೆಲ್ಲ ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಬೀಡಿನ ಬಲ್ಲಾಳರ ಒಡೆತನ ಒಪ್ಪಿ ಬಂದವರಷ್ಟೆ? ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕೆಂಚನ ತಾತ ಮುತ್ತಾತಂದಿರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಜನಗಳು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ, ಅದೂ ವಿಷು ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಸಮಯ, ಬೀಡಿಗೆ ಕಪ್ಪಕಾಣಿಕೆ ಹೊತ್ತು ಸಲಿಸಿಬರುತ್ತಿದ್ದರು" (ಪು. ೧೮೨). ಆಳುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಬೇಕು. ಜೀತದವರು ಬೇರೆ, ಖಾಯಂ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಬೇರೆ. ಮೂಲದ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಬೇರೆ. ಜೀತದಾಳುಗಳಿಗೆ (ದ. ಕ. ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಒತ್ತೆಯಾಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ). ಕೆಲಸದ ನಿಗದೀಕರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜೀತದ ಒಕ್ಕಲು ಕ್ರಮ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಕಮ್ಮಿ. ಖಾಯಂ ಒಕ್ಕಲು ಪದ್ಧತಿಯು ಹೆಚ್ಚು. ಖಾಯಂ ಒಕ್ಕಲುಗಳಿಗೆ ಧನಿಗಳು ಮನೆಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಖಾಯಂ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ವೇತನಗಳಿವೆ.. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಬಟ್ಟೆ ಬರೆ ಕೊಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಸುವಿನ ಚಾಕರಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವರದೇ ಕೆಲಸ. ಬೇರೊಂದು ಕ್ರಮವೆಂದರೆ – ಗೇಣಿ ಒಕ್ಕಲುಗಳು. ಅವರು ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುದನ್ನು ಮಾರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೊತ್ತದ ಗೇಣಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲದ ಒಕ್ಕಲುಗಳು – ಧನಿಯ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಯಾವುದಾದರೂ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜಾಗದ ಹಕ್ಕು ಯಜಮಾನರಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೂಲದ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಧಣಿಗಳಿಗೆ ಕಪ್ಪಕಾಣಿಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಡಿಯರು ಈ ಬಗೆಯವರು. ಅರಣ್ಯದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಾದ ಜೇನು; ಸೀಗೆ ಕಾಯಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸಂತೆಯಲ್ಲಿ ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬಯನಿಯ ಹೆಂಡ ಇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೆಡ್ಡೆಗೆಣಸುಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಾಳೆಯ ಹಿಟ್ಟನ್ನು ಅಂಬಲಿ ಮಾಡಿಕುಡಿಯುತ್ತಾರೆ (ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಪು. ೧೭೪; ೧೭೭; ೧೭೮ ;) ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಕುಮರಿಬೇಸಾಯದ ಪದ್ಧತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಇದರ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ವಿವರವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ : ಕುಡಿಯರೆಲ್ಲರು ಸೇರಿ, ಚಳಿಗಾಲ ಕಳೆಯುತ್ತಲೇ ಅಲ್ಲಿನ ಇಪ್ಪತ್ತು ಎಕರೆ ಕಾಡು, ಪೊದೆ ಸವರಿ ಬಂದಿದ್ದರು, ಒಂದು ತಿಂಗಳ ಕಾಲ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿದ್ದಿರು. ಬೆಂಕಿಯಿಟ್ಟು, ಬಿದ್ದ ಮರದ ಕೊಂಬೆ, ಎಲೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಇನ್ನು – ಅಷ್ಟೊಂದು ಜಮೀನಿನ ಅಗತೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಇಳಿಜಾರಾದ ಬೆಟ್ಟದ ಮೈ ; ನೇಗಿಲು ; ನೊಗಗಳ ಆಟ ನಡೆಯುವ ಸಾಗುವಳಿ ಅದಲ್ಲ. ಅಂಥ ಬೇಸಾಯ ಕಣಿವೆಯ ಕೆಳಗೆ ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಭಟ್ಟರಿಗೆ, ಬಂಟರಿಗೆ, ಗೌಡರುಗಳಿಗೆ, ಅಂತಹ ಬೇಸಾಯ. ಅಂದರೆ ಒಮ್ಮೆ ನೆಟ್ಟನೆಲದಲ್ಲೇ ತಿರುಗಿ ನೆಡುವ ಹವ್ಯಾಸ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಎಂದೂ ಇಲ್ಲ, ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು

ನೇಗಿಲು, ನೊಗಕೊಂಡವರಲ್ಲ ; ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜಾನುವಾರು ಸಾಕಿದವರಲ್ಲ ; ಏನಿದ್ದರೂ ಕೈಗೆಲಸ ಅವರದ್ದು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಿಂದ ಮರದ ಮೊನಚು ಕೋಲುಗಳಿಂದಲೇ ನೆಲಕುತ್ತಿ, ಅಗೆದವರು. ಈಗ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತಿಂಗಳು ಮಲೆಯ ಏಲಕ್ಕಿ ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಮಲೆಯ ಧನಿಗಳಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಪಿಕ್ಕಾಸು ದೊರೆಯುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೂ ಅವರು ಕುಮರಿ ಹೊಲಗಳನ್ನು ಮೊಣಚುಕೋಲುಗಳಿಂದಲೇ ಅಗತೆ ಮಾಡಬೇಕು ; ಇಲ್ಲವೆ ಬೇರೆ ಏನಾದರೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಕಾಡು ಸುಟ್ಟು ಆ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಅಗತೆಯಾದ ಬಳಿಕ, ವಿಷು ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಕುಮರಿ ಬಿತ್ತನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೧೬೮).

ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಶಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿ ಕೃಷಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳಿವೆ. ಭಾರತೀಯ ಕೃಷಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದು ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಸಲಕರಣೆ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಉಪಯುಕ್ತ. ಹಿಡುವಳಿ ಜಮೀನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಒಡೆತನದ ಹಕ್ಕು ಕೂಡಾ ತುಂಬಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವಂತ ಜಮೀನು ; ಸ್ವಂತಕ್ಕಾಗಿ ಕೃಷಿ ; ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಾಗಿ ಕೃಷಿ ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಕುಡಿಯರ ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತ ಜಮೀನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಪ್ರತಿವರ್ಷವೂ ಒಂದೇ ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸಾಯವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಕಂದಾಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಈ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವುದರಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಾಗರಿಕ ವ್ಯವಸಾಯ ಕ್ರಮವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕಿತ ಪೂರ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇದು ಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲಸದ ಹಂಚುವಿಕೆಯು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯ ದೈಹಿಕ ದುಡಿಮೆಗೆ ಕೂಲಿಯಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಅದು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯವು ಕುಡಿಯರ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕೃಷಿಯೂ ಹೌದು. ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯದಿಂದ ಬರುವ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೌಲ್ಯವು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಪಾಲುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ. ಉತ್ಪನ್ನ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸ್ತಿ. ಅದರ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡಾ ಅಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಏಲಕ್ಕಿ

ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಲಕ್ಕಿ ಅವರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇಡಿಯ ಮಲೆಯ ಏಲಕ್ಕಿ ಉತ್ಪನ್ನಕ್ಕೆ ಧಣಿಯೊಬ್ಬರಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಏಲಕ್ಕಿಗೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೌಲ್ಯದ ನಿಗದೀಕರಣವಿದೆ.

ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟ ಕಿರಿಮಲೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ (ಬಲ್ಲಾಳರಿಂದ ಕೊಂಡು ಕೊಂಡಾಗ –) ಅದರ ಲಾಭ ನಷ್ಟದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ವಿಟ್ಲದಿಂದ ಕೂಲಿಯವರನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಮಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿಸುವಾಗ ತಗಲುವ ವೆಚ್ಚದ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾ ನೆ (ಪು. ೧೮೩–೧೮೪). ಇದರ ಮೂಲಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬಲ್ಲಾಳ ; ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟರಂಥವರಿಂದ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಲ್ಲಾಳರಿಗೂ ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟರಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಬಲ್ಲಾಳರು ಏಲಕ್ಕಿ ಬೆಳೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲ ; ಕಿರಿಮಲೆಗೂ ಬಂದವರಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಿರುಮಲಭಟ್ಟ ಕಿರುಮಲೆಗೆ ಬಂದವನು ಏಲಕ್ಕಿ ಕೃಷಿಯ ಲಾಭ– ನಷ್ಟದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ವನ್ನು ತಂದ. ಕುಡಿಯರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ – ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಂದ. ಧನಿಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ಒಂದು ವಿಧದಿಂದ ಹಸನುಗೊಂಡಿತು ಎನ್ನಬಹುದು. ಅವರ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯಿಂದ ಚಿಮಿಣಿ ಎಣ್ಣೆಯ ದೀಪ ಉರಿಸಲು ಕಲಿತರು. ಮಳೆಗಾಲದ ಒಂದೆರಡು ತಿಂಗಳು ಧನಿಯರು ಅಲ್ಲೇ ಬಿಡಾರ ಹೂಡುವುದಲ್ಲದೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಏಲಕ್ಕಿ ಬೇಸಾಯವನ್ನು ತಾವೇ ನಿಂತು ಅವರಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು (ಪು. ೧೮೬). ಏಲಕ್ಕಿ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಂತು. ಕೃಷಿಯನ್ನು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಬೇರೆ ಸೌಲಭ್ಯಗಳೂ ಬಂದವು.

"ಈ ಮಳೆಗಾಲದ ವೇಳೆ ಕುಡಿಯರಿರುವುದು ಕೇರಿಯಲ್ಲಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಹೊಲಗಳ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಂದು ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವರು ಬಿಟ್ಟಿ ಸೇವೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾಸನ್ನೊ ಹೊಗೆಸೊಪ್ಪನ್ನೋ, ಇನ್ನೇನಾದರೂ ಒಡವೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೋ ಕೊಟ್ಟು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು" (ಪು. ೧೮೫). ಇಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ತಿರುಮಲಭಟ್ಟ ಉಪ್ಪುಕೊಡುವ ಧಣಿ. ಉಪ್ಪುಂಡ ಮನೆಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯಬಾರದು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕುಡಿಯರ ಕೆಲಸದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಏಲಕ್ಕಿಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೂ – ಅವರ ಶ್ರಮಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ತಾಳಮೇಳಗಳಿಲ್ಲ. ಕುಲದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ ಕುಡಿಯರು ತಿಲುಮಲ ಭಟ್ಟನನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ . ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿ

ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವವನು ಅವನ ಮಗ. ಹೀಗಾಗಿ ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ – ಸ್ವತಂತ್ರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪಿಸಿದ ಕೃಷಿಯಾಧಾರಿತ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಚಿತ್ರಣ ಕುತೂಹಲ ರೂಪಿಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದೆ.

ಮುಟ್ಟಿನ ಮನೆ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆ

ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮುಟ್ಟಾದಾಗ ಯಾರಿಂದಲೂ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಆಚಾರ ವಿಚಾರವು ಸರ್ವೆ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮುಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಭಯವೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮುಟ್ಟಾಗುವುದು ಶಾಪವೆಂಬಂಥ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. "ಕೇರಿಯ ಬಳಿ ಕಟ್ಟಿದ ಚಿಕ್ಕದೊಂದು ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಕುಳಿತು, ಬೀಳಲಿನ ಬುಟ್ಟಿ ಹೆಣೆಯುತ್ತಿದ್ದಳು. ಅದು ಮುಟ್ಟಿನ ಮನೆ, ಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹೊರಗಾದಾಗ ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ದಿನ ಕಳೆಯುವುದು ವಾಡಿಕೆ" (ಪು. ೨೬೩) ಮುಟ್ಟು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ರೂಢಿಗತ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಉದಾಹರಣೆ. ಅದೇ ಮುಟ್ಟಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಳಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಟ್ಟರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾಳೆ (ಅದೇ. ಪು. ೨೬೪) ಮತ್ತು ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟರು ಮುಟ್ಟಾದ ಕೆಂಪಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕೆ ಮೈಲಿಗೆಯಾಯಿತು ಎಂದು ಸ್ನಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೨೬೩). ಮಡಿ–ಮೈಲಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಮಾತ್ರ. ಮೈಲಿಗೆಯೆಂದರೆ 'ಹೊರಗೆ' ಎಂಬರ್ಥವೂ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೂ ಮೈಲಿಗೆಗೆ ದ. ಕ. ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಹೊರಗೆ' ಎಂಬ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತ.

೬.೧೧. ಗುರಿಕಾರ ಮತ್ತು ಕೂಡುಕಟ್ಟು

ಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಗುರಿಕಾರನಾಗುವುದು ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಷಯ. ಅದು ಕುಲದ ಮರ್ಯಾದೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೆಂಚ ಸತ್ತಾಗ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಗುರಿಕಾರಿಕೆಯ ಪದವಿಯು ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಬರುವಂಥದ್ದು (ಪು. ೨೪೯). ಗುರಿಕಾರ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವರು ಧಣಿಗಳಿಗೆ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕು (ಅದೇ. ಪು. ೨೫೫). ಹಿರಿಯವರು ಸತ್ತರೆ ಅವರ ನಂತರ ಗುರಿಕಾರರು ಯಾರೆಂಬುದನ್ನು ಏಳು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು (ಅದೇ. ಪು. ೨೫೬). ಗುರಿಕಾರರನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ಧಣಿಗೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕುವ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ (ಪು. ೨೫೬). ಕೂಡುಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯಿಂದ ತೆಗೆಯಿಸುವ, ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ

ವಿಷಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯ ಮಾತು, ಬೊಜ್ಜದ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕಸುಬಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ (ಪು. ೨೫೮). ಗುರಿಕಾರ ಪದವಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಗಾದೆಯು ಬಂದರೆ ಅದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ದೈವ (ಪು. ೨೬೮) ದೈವ ಗುರಿಕಾರನಿಗೆ ಪಟ್ಟದ ಕತ್ತಿ ನೀಡಿ ಗೌರವಿಸುವುದೂ ಇದೆ (ಪು. ೨೬೮). ದೈವ ಗುರಿಕಾರನಿಗೆ ಪಟ್ಟದ ಕತ್ತಿ ನೀಡಿ ಗೌರವಿಸುವುದೂ ಇದೆ (ಪು. ೩೦೧). ಜಕಣಿ ಬಂದರೆ ಮಾತಾಡಿಸುವುದು ಗುರಿಕಾರ (ಪು. ೨೯೯). ದೈವದ ಮೊದಲ ಪ್ರಸಾದವೂ ಗುರಿಕಾರನಿಗೆ (ಪು. ೪೨೪).

ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಿವರವಿದು. ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅದರದೇ ಆದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಗುಣವಿದೆ. ಕುಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳಿವೆ. ಕೂಡುಕಟ್ಟು (ಹಿರಿಯರ ಸಭೆ), ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಷತ್ತು (Council). ಗುರಿಕಾರ ಆಯಾ ಜನಜಾತಿ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಧಾನಿ (Head of Council) ಇಲ್ಲಿ ಗುರಿಕಾರನ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವನು ಕುಲದ ವಿಚಾರ : ಸರಿತಪ್ಪುಗಳ ನಿರ್ಣಯ : ದೈವಗಳನ್ನು ಮಾತಾಡಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹೊರಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಆಯಾ ಕುಲದ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಕನಾಗಿ ಕೆಲವು ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹೊರಬೇಕು. ಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಗುರಿಕಾರ ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಕಲ್ಕುಡ ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಬೇಕು. ದೈವ ಸರ್ವೋಚ್ಛ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದರೆ ಅದರ ಅನಂತರದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಗುರಿಕಾರ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗವಾಗಿ ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಅವರದೇ ಆದ ರಾಜಕೀಯ : ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಅನೇಕ ಕುಟುಂಬದವರು ಸೇರಿ (ಕೂಡುಕಟ್ಟು) ಒಬ್ಬ ಗುರಿಕಾರನನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಜನಜಾತಿ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನಿಯಮ. ಗುರಿಕಾರನಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಜಾತಿಯ ಜನರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸರಕಾರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಇದರದೇ ಆದ ಅನನ್ಯ ಸಂಹಿತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಅನನ್ಯ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು ಬ್ರಗಾಂಜ ಮತ್ತು ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ; ಕುಲ ಮುಂತಾದವುಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಅದು ತನ್ನದೇ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು

ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮಲೆ ಕುಡಿಯರ ನೈತಿಕ ನಿಲುವುಗಳು (ಮರು ಮದುವೆ ; ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ; ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ; ದೈವಾರಾಧನೆ) ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದು, ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಾಜಕೀಯ ; ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹೊರಗಿನ ಅಂದರೆ ಮಲೆ ಕುಡಿಯರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ : ಭೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಅವರನ್ನು ಜಾತಿ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನೋಡಿರಬಹುದು. ಕುಲದ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು ನಂಬುವ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹಾಗೂ ಅನನ್ಯ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೂ ಭೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧ ವಿಲ್ಲ. ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು ದೈವವನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಗುರಿಕಾರನ ಮೂಲಕ ದೈವವನ್ನು ಮಾತಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕದ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ವೈಯಕ್ತಿಕವಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಕುಡಿಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಷತ್ತನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರಭುತ್ವ ; ಜಾತಿ ; ನಾಗರಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಲು ಹೊರಟರೆ 'ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು' ಬರಿಯ ಅನಾಗರಿಕರಾಗಿ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಕಾರಂತರ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯು ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ.

ಮತಾಂತರ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ

ಚೋಮನ ಮಕ್ಕಳಾದ ಗಿಡ್ಡಿ, ಕುಕ್ಕರನ್ನು ಹಿರಿಮಲೆಯ ಯಜಮಾನನಲ್ಲಿ ಬ್ರಗಾಂಜಾ ಮತಾಂತರ ಮಾಡಿ ಪಾದ್ರಿಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೩೦೬). ಕಲ್ಲುಡ ದೈವ, "ನನ್ನ ಕೇರೆಯವರು ಕುಲಬಿಟ್ಟು ಹೋದದ್ದಾದರೆ ರಕ್ತಕಾರಿ ಸಾಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೊಮ್ಮೆ ಹೋಗಿದ್ದರೂ ಕ್ಷಮಿಸುತ್ತೇನೆ. ತಿರುಗಿ ಕಪ್ಪ ಕಾಣಿಕೆ ಕೊಟ್ಟು, ಬಂದು ಸೇರಲಿ, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವರ ಕುಲವನ್ನೇ ಸುಟ್ಟು ಧ್ವಂಸಮಾಡುತ್ತೇನೆ" (ಪು. ೩೦೨) ಎನ್ನುವಲ್ಲಿಂದ ಇದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದರೆ ತಪ್ಪು ಕಾಣಿಕೆ ಕಟ್ಟಿಸಿ, ಕಟ್ಟಳೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಶುದ್ಧಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿಸಿದರೆ ಆಯಿತು (ಪು. ೩೧೮). ಒಂದು ಮತದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಮತಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಮತ್ತೆ ತಪ್ಪುದಂಡ ಕಟ್ಟಿ ಮರಳಿ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ "ಮಲೆಕುಡಿಯರು" ಧರ್ಮದ ತರ್ಕವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಮತಾಂತರದ

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಬರಹಗಳು ಈ ಕುರಿತು ದಟ್ಟ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಅಂದರೆ : ಇದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು.

೬.೧೩. ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿನ್ಯಾಸ

ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಮಂಡಿಸುವ ಮಾದರಿಯದಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ – ಯಕ್ಷಗಾನದ ಸಂಚಲನೆಯ ಮಾದರಿಯದು. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಾಯಹೊಂದುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಹಾಗೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಂಶವೊಂದು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ತುಂಬಾ ಸರಳೀಕರಿಸಿದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ :

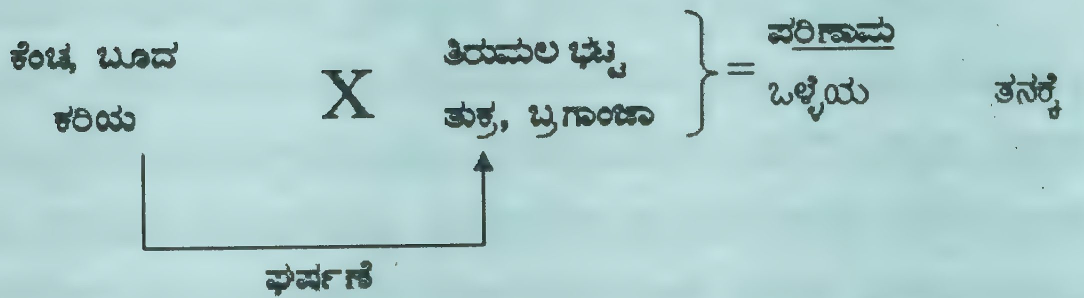
ಒಂದು, ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾದ ಸಜ್ಜನರ ಬದುಕು.

ಇನ್ನೊಂದು, ಆಕ್ರಮಣ ಶೀಲವಾದ ಜಗತ್ತು.

ಕೆಂಚ ; ಬೂದ ; ಕರಿಯ ; ಗಿಡ್ಡಿ – ಇವರೆಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಜ್ಜನರು. ಅವರಿಗೆ ಮುಗ್ಧತೆಯಿದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ತನವಿದೆ.

ತಿರುಮಲಭಟ್ಟ ; ತುಕ್ರ ; ಬ್ರಾಂಜಾ ಮುಂತಾದವರು ಕೇಡಿನ ಪ್ರತೀಕಗಳು.

ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಸರಳ ಸಮೀಕರಣವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ.



ಇದು ಸಾಧಿತವಾಗುವುದು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ. ಆಕ್ರಮಣಶೀಲವಾದುದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಎದುರಾಳಿಯಾದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗ ; ದೈವ – ಎರಡೂ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ. ಅದೇ ಯಜಮಾನಿಕೆ ನಡೆಸುವ ವರ್ಗವು ತನ್ನ

ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ : ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಬರುವ ಲಾಭವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಕತೆಯ ಒಳಸುಳಿಗಳಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. - ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಮನುಷ್ಯಾವಸ್ಥೆ ಯ ಭಿನ್ನ ಚಿತ್ರಣಗಳೇ ಮುಖ್ಯ. ಪರಿವರ್ತನೆಯೆಂಬುದು ಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಹೇಗಾಯಿತು ? ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ. ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಕತೆಗಳ ಎಳೆಗಳಿವೆ : ಕೆಂಚ - ಕರಿಯರ ಬದುಕು : ತುಕ್ರನ ಸಮಸ್ಯೆ ; ಬೂದನ ಸಮಸ್ಯೆ ; ಕೆಂಪಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ - ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ನೇಯ್ಗೆಗಳು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ಕುಡಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ.

೬.೧೪. ಕೊನೆಯ ಮಾತುಗಳು

ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಮವಂತೂ ಪರಿಚಯವಿದೆ :

ಒಂದು : ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಮಾಜ
ಎರಡು : ಜಮೀನುದಾರಿ ಸಮಾಜ
ಮೂರು : ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ

ಇವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನಾವು ಎರಡು ಪ್ರಬಲ ವೈಚಾರಿಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ : ಒಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ ಇನ್ನೊಂದು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ 'ಆಧುನಿಕ' ಸಮಾಜವೆಂದು ಕರೆದು ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯು 'ವ್ಯಕ್ತಿ', 'ನಾಗರಿಕತೆ', 'ಮಾನವನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ', 'ಜಾತಿ ನಿರಪೇಕ್ಷತೆ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸುತ್ತ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನೇ 'ಜಾತಿ' ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. 'ಸಮಾನತೆ', 'ಸೋದರತ್ವ', 'ನಿಜವಾದ ಪ್ರಜಾಚುನಾಯಿತ ಸರ್ಕಾರ'- ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ನಾವು ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿರುವ ತೊಡಕೆಂದರೆ - ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ

ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಯಾವುದನ್ನು ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರು ಹೇಳಿದರೋ ಅದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಆದರೆ 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಮತ್ತು 'ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ' ಸಮಾಜಗಳೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಜಾತಿಯಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಮಾಜವಾಗಲೀ – ಅದು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ರೂಪುಗೊಂಡ ಒಂದು ವರ್ಗವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಬರೀ ಹೊರರಚನೆಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ (Super structure) ಕೂಡಾ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಜಾತಿಯನ್ನು ; ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಪಶ್ಚಿಮದ 'ನಾಗರಿಕ' ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡುವುದು ಕಷ್ಟ.[೧೭] ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪೆನಿ ೧೮೯–೩೦ ರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಣದ ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದ ಹೊಸ ರೂಪಗಳು : ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಶಾಲೆ ; ಕಚೇರಿ ; ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಾದರಿಯ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ 'ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ', 'ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಚಿಂತನೆ'ಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಯೆಂದರೆ ಅವನು ಸಮಾಜದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದಿ – ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ವಿನಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವುದು ಒಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲ ; ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮದೇ 'ರಾಜ್ಯ'ವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ 'ಪ್ರಭು'ಗಳನ್ನು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು – 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗುರಿಕಾರ ಮಲೆರಾಯ ಕಲ್ಕುಡ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವರು ಹೀಗೆ. ಅನೇಕ ದೇವರ ಕೆಳಗೆ ; ಅನೇಕ ಯಜಮಾನ್ಯದ ಕೆಳಗೆ 'ಕುಡಿಯರು' ತಮ್ಮನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಗಳು. ಇಲ್ಲಿ 'ಕುಡಿಯರು' ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಶಾಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ 'ತಿರುಮಲ ಭಟ್ಟ' ಬ್ರಗಾಂಜನಂಥವರು ಶೋಷಿಸುವುದು ಲೈಂಗಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ; ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ, ಅದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಓದುವಾಗ ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಉಳಿದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ.[೧೮]

'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಒಂದೆರಡು ಅಪಾಯಗಳಿವೆ : ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಜನಾಂಗೀಯವಾದ ನಿಲುವುಗಳು. ಓದುಗರಲ್ಲಿ 'ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು'

ಮುಂತಾದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಓದಿದರೆ ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಕತೆಯಂತೆ ಓದಿ ಅದರ ಮುಖೇನ ಕೆಂಪಿ + ತಿರುಮಲಭಟ್ಟ ; ಗಿಡ್ಡಿ + ವಲ್ಲಿ ಬ್ರಗಾಂಜ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ವಿಮರ್ಶಾಕ್ರಮ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಗತವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಕೇವಲ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸಂಸ್ಥೆಯೆಂಬಂತೆ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮಲೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನರ ವಿಭಿನ್ನ ಇರಾದೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಆಗ ನಾವು ಜನಾಂಗೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಆಚೆಗೆ ದಾಟಬಹುದು. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಹುಡುಕಾಟವು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಕೂಡಾ ಇದುವೆ : ಪ್ರಭುತ್ವ : ಆರ್ಥಿಕತೆ ; ಜೀವನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಮತ್ತು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮಲೆ ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದರಿರಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕನಿಷ್ಠವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಜಾತಿ'ಯೆನ್ನುವುದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಮನಸ್ಸಿಗಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು 'ಜಾತಿ' ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅಸಂಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಿವೆ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯು ಕನ್ನಡದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ : ಇದು ಕೂಡಾ ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ – ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಮುಖಮಾಡಿ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ' ಎನ್ನುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದವರು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ 'ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ' ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ರೂಢಿಗತಗೊಳಿಸಿತ್ತು. ನವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವದ ಅಖಂಡತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ : ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದವರು ಲೋಹಿಯಾ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದವರು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ; ಲಂಕೇಶ್ ; – ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬರಹಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದರು. ಬರಹಗಾರ – ಅವನ ಜಾತಿ– ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಖೇನ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಲಂಕೇಶ್ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಮತ್ತು ಈ ಪದ್ಧತಿಯ 'ಹ್ಯಾಂಗೋವರ್'ನಿಂದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚಿನಂಶ ಇದರಿಂದ ಆದ ನಷ್ಟವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ದಮನಕಾರಿ : ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ

ಧೋರಣೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಲೇಖಕರನ್ನು ಟೀಕಿಸಲು ಅವರವರ ಜಾತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

೨. ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲ ಕೃತಿಕಾರ 'ಒಳಗಿನವನಾಗಿ' ಅಥವಾ 'ಹೊರಗಿನವನಾಗಿ' ನೋಡಿದನೆ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪೃಥೀಕರಿಸಬಹುದು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡರು.

೩. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಕಮಲಾಕ್ಷ. ಪಿ. ೧೯೯೪. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹರಿಜನ ಮತ್ತು ಗಿರಿಜನರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸ. ಪು. ೩೭.

೪. ಮಲೆಯ ಮಕ್ಕಳು ಚಲನ ಚಿತ್ರದ ಕುರಿತು ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ನೋಡಿ : ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು. ಸಂಪುಟ-೪. ಮಾಲಿನಿಮಲ್ಯ (ಸಂ.), ೧೯೯೪, ಪು. ೯೧.

೫. ಕುದ್ಮಲ್ ರಂಗಾರಾಯರು ೧೮೯೭ ರಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಗಾಗಿ ಮಂಗಳೂರಲ್ಲಿ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದರು. (ಕಮಲಾಕ್ಷ : ಪಿ. ಪು. ೧೩) ೧೯೨೭ ರಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿಯವರು ಮಂಗಳೂರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ರಂಗರಾಯರನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದರು.

೬. ವಿಷು ಸಂಕ್ರಮಣ : ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರಿಗೆ ಇದು ಮಹಾ ಹಬ್ಬದ ದಿನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವರಿಗೆ ಹೊಸ ವರ್ಷ. ಅಂದು ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕುಟುಂಬದವರು ಮತ್ತು ಇತರ ಕಿರಿಯರು ಯಜಮಾನನ ಕಾಲನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ನಮಸ್ಕರಿಸಬೇಕು. ಅಂದು ಬಹಳ ಸಂಭ್ರಮ, ಭಾರೀ ಭೋಜನ ಹಾಗೂ ಶುಭದಿನ (ಕಮಲಾಕ್ಷ. ಪಿ. ೧೯೯೪, ಪು. ೧೨೯).

೭. ಮಲೆಯ ತುದಿಯಲ್ಲಿ (ಕುಡಿ = ತುದಿ) ವಾಸಿಸುವವರನ್ನು ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕುಡಿ = ಸಂತಾನ ; ಮೊಳಕೆ ; ಗುಡಿಸಲು (ಮಲೆಯಾಳಂ) ಒಕ್ಕಲಿಗ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. (ನೋಡಿ : ಡಿ.ಬಿ. ರಾಮಾಚಂದ್ರಾಚಾರ್, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪು. ೧೨).

೮. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Michel Foucault 1970. The order of Things. Tavistock Publications, p. ೧೬೮೯).

೯. 'Caste' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ 'ಜಾತಿ'ಯೆಂದೂ 'Tribe' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ' ಮತ್ತು 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗ' ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

೧೦. ವಿರಾಟಪುರುಷನ ಹಣೆಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ; ಭುಜದಿಂದ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ; ತೊಡೆಯಿಂದ ವೈಶ್ಯರು. ಪಾದದಿಂದ ಶೂದ್ರರು ಹುಟ್ಟಿದರು ಎಂಬುದು ಕಲ್ಪಿತಕತೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಎಷ್ಟು ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರವೂ ತುಂಬಾ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ನಿಲುವು ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಮಾನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು.

೧೧. ರೊನಾಲ್ಡ್ ಇಂಡೇನ್ ಅವರು ಈ ಕುರಿತು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ : Ronald Inden. 1990. Imaging India. p. 65 ; 83).

೧೨. ಈ ಕುರಿತು 'ಮಲೆಕುಡಿಯರು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಒಳ ನೋಟಗಳು ಲಭ್ಯವಿದೆ. ನೋಡಿ : ವಿವೇಕರೈ : ಬಿ. ಎ. ೧೯೯೭. ಪು. ೧೧).

೧೩. ಪಿ. ಕಮಲಾಕ್ಷ ಅವರು ಈ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ನೋಡಿ : ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪು. ೩೮).

೧೪. ಕೆಂಚ ಕಲ್ಕುಡನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವುದು ಹೀಗೆ : ದೈವವೇ, ಕುಲವನ್ನು ಕಾಯು ; ಮಳೆ ; ಬೆಳೆ ; ಕೊಡು. ಬದುಕನ್ನು ಹಸನಾಗಿ ಮಾಡು (ಪು. ೧೬೫).

೧೫. ಮಲೆರಾಯನಿಗೆ ಕೆಂಚ ದೀಪವುರಿಸಿ, ದೂರದಿಂದಲೇ ನಮಸ್ಕರಿಸುವುದು : 'ಹೊಲೆ 'ಯಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಬಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (ಪು. ೧೭೨).

೧೬. ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವ ; ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಕುರುಹು ಕೂಡಾ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

೧೭. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ :

Sudipta Kaviraj (ed.) 1977. ಪು. 8 ; ಪು. 38 ; 39. Louis Dumont – Power and Territory (p. 42). Rajnikothari – Caste and Modern Politics (p. 63). Parthachatterjee – The Nation and its onteasts. Ronald Inden. 1990. Imaging India (p. 165; 172; 177; 217).

೧೮. ಕುಡಿಯರಿಗೆ ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವ : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭತ್ವ ಮುಂತಾದವುಗಳು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಕುರುಹುಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಗ್ರಂಥಋಣ

೧. ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ.) ೨೦೦೧ **ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಣಿ.** (ಸಂ. ೭) ಕಾದಂಬರಿ–೬. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ. ಬೆಂಗಳೂರು.

೨. ರಾಮಾಚಂದ್ರಾಚಾರ್;ಡಿ.ಬಿ. ೧೯೯೩ **ಕುಡಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ** ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ – ಬೆಂಗಳೂರು.

೩. ವಿವೇಕ ರೈ ; ಬಿ.ಎ. ೧೯೯೬ **ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು** ಶ್ರೀ ಧರ್ಮಸ್ಥಳ ಮಂಜುನಾಥೇಶ್ವರ ತುಳು ಪೀಠ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ.

೪. ಅಶೋಕ ; ಟಿ.ಪಿ. ೧೯೯೩ **ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ** ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಹಂಪಿ.

೫. ಕಮಲಾಕ್ಷ ; ಪಿ. ೧೯೯೪ **ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹರಿಜನ ಮತ್ತು ಗಿರಿಜನರ ಇತಿಹಾಸ.** ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ. ಬೆಂಗಳೂರು.

೬. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ ; ಕೆ. ೧೯೯೦ **ಭೂತಾರಾಧನೆ– ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ.** ಮದಿಪು ಪ್ರಕಾಶನ. ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ.

೭. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ (ಸಂ.) ೨೦೦೦ **ಗಿರಿಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ** ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ. ಬೆಂಗಳೂರು – ೨.

೮. Sudipta Kaviraj 1997 (ed.) **Politics in India** Oxford University Press.

೯. Ronald Inden. 1990 **Imaging India** Basil Blackwell.

೧೦. Michel Foucalt, 1970 **The Order of Things** Tavistock Publications

೧೧. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ; ೧೯೯೮ **ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು** ಎಸ್. ಬಿ. ಎಸ್. ಪಬ್ಲಿಕೇಶರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೨. ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ.) ೧೯೯೪. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು(ಸಂ.೨) ೧೯೯೫. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು (ಸಂ.೬) ೧೯೯೪. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು (ಸಂ.೪) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ. ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ.



೭. ದುಡಿ ಮತ್ತು ಕಡಲು
(ಕಾರಂತರ ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಚೋಮನ ದುಡಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು)

"ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದಲೂ ನಂಬಿ ಬಂದಿರುವ ದೇವರನ್ನು ಮರೆತು, ತಾನಿಂಥ ಉದ್ಧಟ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ – ಪಾದ್ರಿ ಮತದವರು ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲವೆ ?. ಕಷ್ಟ, ಸುಖ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತೇಯರಿಗೂ ತಪ್ಪಿದುಂಟೆ ?. ..... ಏನೇ ಇರಲಿ, ಇದ್ದಂತೆ ಇದ್ದು, ಬಂದುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನೆ" – ಚೋಮ (ಚೋಮನ ದುಡಿ, ಪು. ೧೩೩).

"ಈ ಬಾಳ್ವೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೇನು ಪುರುಷಾರ್ಥ ನನ್ನಿಂದಾಗದೇ ಹೋದರೂ ಮಾವನ ಋಣ, ಪ್ರೀತಿ, ಸಲಿಸಿದ್ದೊಂದು ಭಾಗ್ಯವಾದರೂ ನನಗೆ ಬೇಡವೆ ?. ಈ ಮನೆಯನ್ನು ಅವರು ಕೊಟ್ಟ ತಪ್ಪಿಗಾಗಿ ಅಷ್ಟನ್ನಾದರೂ ನಾನು ಮಾಡಬೇಡವೆ" – ನಾಗವೇಣಿ (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ, ಪು. ೪೫೮).

"ಎಲ್ಲಾ ಅವನ ಮಾಯಕ, ದೇವರ ಮಾಯಕ. ಅಲ್ಲವಾದರೆ, ಅವನು ಬೇಕಾದವರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಬದಲು, ಬೇಡವಾದವರ ಸುತ್ತ ಸಂಸಾರ ತುಂಬಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ?" – ಪಾರೋತಿ (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ, ಪು. ೧೬).

"ಅದೇ ! ಅಯ್ಯೋ ಅಪ್ಪಾ, ಸುಮ್ಮನೆ ಇಲ್ಲದೆ ಚಿಂತೆಯನ್ನು ನೀನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೀ, ನಾವು ಹೊಲೆಯರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ, ನಮ್ಮ ಅಂತಸ್ತಿಗೂ ಮೀರಿದ ಆಸೆ ಹಿಡಿದರೆ ಹೇಗೆ ? ಅದೃಷ್ಟ ಬೇಡವೆ ? ಮುಖ್ಯ ಬೇಕು ಅದೃಷ್ಟ. ದೇವರು ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರಬೇಕು" – ಬೆಳ್ಳಿ (ಚೋಮನ ದುಡಿ, ೧೧೦).

ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾತುಗಳಿವು. ಚೋಮ ಏನೇ ಇರಲಿ, ಇದ್ದಂತೆ ಇದ್ದು ಬಂದುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ನಾಗವೇಣಿ – ಈ ಬಾಳ್ವೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೇನು ಪುರುಷಾರ್ಥವಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಪಾರೋತಿ ದೇವರ ಮಾಯಕವನ್ನು ಕುರಿತು

ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಬೆಳ್ಳಿ ಅದೃಷ್ಟ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಚೋಮ ಮತ್ತು ನಾಗವೇಣಿಯರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಬೇರೆ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಭಾವವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಪಾರೋತಿಯರು ದೇವರು ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟದ ಮೇಲೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚೋಮ ಒಬ್ಬ ಮಾರಿ ಹೊಲೆಯ. ನಾಗವೇಣಿ – ಒಬ್ಬಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಂಗಸು. ಪಾರೋತಿಯೂ ಅಷ್ಟೆ ಬೆಳ್ಳಿ ಚೋಮನ ಮಗಳು. ಅವಿವಾಹಿತೆ. ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇಕ್ಕಟ್ಟು ಇದೆ. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಮುಖ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದುದು :

೧. ಎಲ್ಲದರ ಆಚೆಗೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಎದುರಿಸಬೇಕು. ಕಷ್ಟವೋ – ಸುಖವೋ – ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವನ ವಿಮುಖವಾದುದಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ – ತಾನು ನಂಬಿದ್ದನ್ನು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಬೇರೆ ಆಯ್ಕೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಇದು ಹುಸಿಯಾದ ವೇದಾಂತವೂ ಅಲ್ಲ.

೨. ಮನುಷ್ಯ ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ – ದೇವರನ್ನು ; ವಿಧಿಯನ್ನು ; ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಆ ನಂಬಿಕೆಯು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲುಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಊರುಗೋಲಿನಂತೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದೇ ಇದು. ಈ ಅದೃಷ್ಟ ; ವಿಧಿ ; ಹಣೇಬರಹ ; ದೇವರು – ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ರೂಪವಿಲ್ಲ ಆದರೂ ಕೈಚೆಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗ ಮನುಷ್ಯರು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಿವು. ಈ ಮಾತುಗಳು ನೊಂದ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಸಾಂತ್ವನ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಧೈರ್ಯ ತಂದುಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ; ವಿಧಿ ; ಹಣೇಬರಹ ; ಅದೃಷ್ಟ ಇವು ಯಾವವೂ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದಗಳಲ್ಲ. ಇವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದ ಮೂಲಗಳಿದ್ದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಮಪಾತಳಿಗೆ ತಂದು ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ : ವಿಧಿ ; ದೇವರು ; ಅದೃಷ್ಟವೆಂದರೆ ಗ್ರಹಿಕೆ ಒಂದೇ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಚೋಮನು ಬಳಸುವ ಮಾತು – ದೇವರನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಬಂದಿದೆ.

ಪಾರೋತಿಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರ, ದೇವರ ಮಾಯಕ ದೊಡ್ಡದು. ನಾಗವೇಣಿಯು ಋಣದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಹಣೆಬರಹದ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಾಳೆ.[೧] ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಒಂದಂಶವಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ : ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜನರು ಇದನ್ನು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಡೀ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಬರುವ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಯಾವ ಕಾಲದವು ಎಂದು ಕೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಇವು ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವಂಥವುಗಳು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗುವವರು ಮತ್ತು ವಿಧಿವಾದಿಗಳ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕದ ಹಂಬಲ ಮತ್ತು ಹತಾಶ ; ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಆಗಮಿಕ ; ಇಹ – ಪರ; ಲೋಕ – ಪರಲೋಕ – ಇವುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೆರೆತಿವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಲೋಕವೇ ಬೇರೆ – ಲೌಕಿಕದ ಮಾರ್ಗಗಳೇ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಸರಳೀಕೃತವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟ. ಯಾರಿಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟಗಳು ಬರುತ್ತವೆಯೋ ಅವರೆಲ್ಲಾ ದೇವರನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತಾರೆ ; ನಿಂದಿಸುತ್ತಾರೆ ; ಅಥವಾ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಹಳಿಯತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರು ಇವುಗಳನ್ನೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿ ; ನಾಗವೇಣಿ – ಇವರೆಲ್ಲಾ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದವರು : ಇಹ ಮತ್ತು ಪರವನ್ನು ಒಂದುಮಾಡಿ ನೋಡಿದವರು. ಲೌಕಿಕದ ಸಂಪೂರ್ಣ ತಿರಸ್ಕಾರ ಸಾಧ್ಯವಾಗದವರು. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಒಂದು ಕಸುಬು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ರಾಮೈತಾಳರು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೆ : ಲೌಕಿಕದ ಸಂಪೂರ್ಣ ತಿರಸ್ಕಾರವು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಎರಡನೆಯ ಮದುವೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವೂ ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟ. ನನಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಇಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲ – ಅಪುತ್ರಸ್ಯಗತಿರ್ನಾಸ್ತಿ – ಎಂಬುದಕ್ಕೆ, ನನ್ನ ತಂಗಿ ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ, ನಮ್ಮ ಪಾರೋತಿಯೂ ಚಂಡಿ ಹಿಡಿದುದಕ್ಕೆ ... ಎಂದು ಉಪ್ಪು, ಕಾರ ಹಾಕಿ ತಮ್ಮ ಮರುಮದುವೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವರು. (ಪು. ೭೫) ಮತ್ತು ಮೊದಲನೆಯ ಹೆಂಡತಿ ಅವರಿಗೆ ಬೇಡವೆಂದಲ್ಲ. ಸರಸೋತಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾವವನ್ನು ಐತಾಳರು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದೆಂಥಾ ಮಾತಾಡುತ್ತಿಯೇ ! ಅವಳು ನನಗೆ ಬೇಡವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮದುವೆ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಿದ್ದಂತೇನು ? ಏನೋ, ದೇವರು ಒಂದು ಗಂಡು ಸಂತಾನ ಕೊಟ್ಟರೆ, ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಅವಳಿಗೂ ಒಂದು ಪಿಂಡ, ನನಗೂ

ಒಂದು ಪಿಂಡ ಬಿದ್ದೀತು ಎಂದು ಆಸೆ ಮಾಡಿದರೆ. (ಪು. ೭೮). ಲೌಕಿಕದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸತ್ತ ನಂತರದ ಜೀವನದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರ ಲೌಕಿಕದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವರು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಏಕ ರೂಪಿಯಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ನಿಲುಕದಿರುವಂಥದ್ದು ಇದರರ್ಥ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ; ಜಾತಿಯಿಂದ ಜಾತಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಬಹುದು. ಚೋಮನಿಗೆ ಕಲ್ಕುಡ ದೈವ ; ಐತಾಳರಿಗೆ ನರಸಿಂಹದೇವರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವರುಗಳು. ಇವುಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿ – 'ಜೀವನ್ಮುಖಿ' ಯಾದವರು ಹೇಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅವರಿಗಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಈ ಮಾದರಿಯವರ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ :

೧. ಅವರು ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳು.
೨. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ.
೩. ಅವರಿಗೆ ಫಲವಿದೆ.
೪. ಆಶಾವಾದವಿದೆ.
೫. ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡು ಎನ್ನುವ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯಗಳಿಲ್ಲ.
೬. ನೈತಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧರು.
೭. ಅವರವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ.
೮. ಜೀವನಾದರ್ಶಗಳಿರುತ್ತವೆ : ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೊರುತ್ತಾರೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜೀವನ್ಮುಖಿ ಚೈತನ್ಯವುಳ್ಳವರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಂದಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟ : ಇದನ್ನು ನಾವು ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. 'ಒಡ ಹುಟ್ಟಿದವರು' ಕಾದಂಬರಿಯ ವಾಸಂತಿ ; ಕರುಳಿನ ಕರೆಯ 'ಭಾಗೀರಥಿ', 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ–ನರಕ' ವಾಗ್ದೇವಿ ; ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆಯ ನಾಗವೇಣಿ – ಹೀಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇಂಥವರು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಂತರ್ಮುಖಿಗಳೂ ಹೌದು. ಜೀವನ್ಮುಖಿಯಾಗಿರುವವರು ತುಟಿಕಚ್ಚಿ ಬದುಕನ್ನು ದೂಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರು ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು

ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಸ್ಥಾನ – ಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ದ್ಯೋತಕವೆಂದು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಈ ಗುಣಗಳಿಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಗುಣವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರದು ಆದರ್ಶರಾಹಿತ್ಯ ಸ್ಥಿತಿ. ಉಡಾಫೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಲಂಪಟತೆ ಇವರಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಲಚ್ಚ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ ಇವುಗಳು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವುದಕ್ಕೂ – ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಮಾಜಿಕ ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ; ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಬಹುಮಹತ್ವದ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜ ; ಕುಟುಂಬ ಜೀವನ ; ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಕೊಂಡಿವೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ತುಂಬಾ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೂ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುವ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುವ ಗ್ರಾಮ ಜೀವನ ; ಕುಟುಂಬ ಜೀವನ – ಸುಖಕರವಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರರ್ಥ ಕಾರಂತರು ಕುಟುಂಬ ಜೀವನಕ್ಕೂ – ಗ್ರಾಮ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸುಸೂತ್ರವಾದ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆಂದಲ್ಲ. 'ಸಂಬಿದವರ ನಾಕ – ನರಕ', 'ಕರುಳಿನ ಕರೆ', 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ', 'ಒಡ ಹುಟ್ಟಿದವರು' – ಈ ಥರದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಮುಖೇನ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಬಿರುಕೊಡೆದು – ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ವಿಧಿವಾದ' ಮತ್ತು 'ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆ' ಎರಡೂ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಿಸುತ್ತವೆ.

೭.೧. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಎರಡು ತುದಿಗಳು : ವೈದಿಕ – ಮಾರಿಹೊಲೆಯರ ಕಥನಗಳು

ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಹಾಗೂ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತುದಿಗಳಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಬಂದಿರುವ

ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ – ಜಾತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕತೆಯು ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ – ಚೋಮ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳ ತುದಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ಹೇರಳ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿವೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಬರೆದೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಬರೆದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ : 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು – ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕುರಿತು ಕಾರಂತರು ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

೧. "ಯಾವ ದಿವಸ ನಾನು ನಾನ್ ಕೋಆಪರೇಷನ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್ ತಕ್ಕೊಂಡು ಕಾಲೇಜ್ ಬಿಟ್ಟೆನೋ ಅಲ್ಲಿಂದ ತಿರುಗಾಡ್ತಾನೇ ಇದ್ದೇನೆ. ಐದು ವರ್ಷ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಸಲುವಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಾಡುತ್ತಿದ್ದೆ. ಆಮೇಲೆ ನಾಟಕದ ಹುಚ್ಚಿನಿಂದ ಹತ್ತುವರ್ಷ ಸುತ್ತಾಡ್ತಾ ಇದ್ದೆ. ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ಆವರಣದ ಕಲ್ಪನೆ, ಜನರ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಬದುಕಿನ ರೀತಿ ಇದರ ಪರಿಚಯ ಆದದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತು ವೈವಿಧ್ಯವೋ ಇನ್ನೊಂದೋ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚೋಮ ಅನ್ನುವ ಆ ರೀತಿ ದುಡಿಬಾರಿಸಿ ತನ್ನ ದುಃಖ ತೋಡಿಕೊಂಡವನನ್ನ ನಾನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಇದು ಆ ಜೀವಂತ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರೇರಣೆ" (ಸಂವಾದ (೪) ೧೯೮೮).

೨. ನನ್ನ ಗ್ರಾಮ ಜೀವನದ ಸುತ್ತಾಟದಲ್ಲಿ, ಹತ್ತಾರು ಹೊಲೆಯರ ಮನೆಗಳನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೆ. ಅವರ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ನೋಡಿದ್ದೆ. ಅವರ ಹುಟ್ಟೂರುಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಶ್ರಮಿಸುವ ಕಾಫಿ ತೋಟಗಳಿಗೂ ಹೋಗಿ ಬಂದಿದ್ದೆ. ಅದನ್ನೇ ಐದು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯ ರೂಪ ಕೊಟ್ಟು, ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದೆ." (ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು, ೧೯೯೧, ಪು. ೨೧೭–೧೮).

ಕಾರಂತರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೆಂದರೆ – ಮಾರಿ ಹೊಲೆಯರ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ದಯನೀಯ ಸ್ಥಿತಿ. ಚೋಮನದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಷಾದನೀಯ ಎನಿಸುವ ಬದುಕು. ಈ 'ಚೋಮ' ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪುತ್ತೂರು ಸೀಮೆಗೆ ಸೇರಿದವನು.[೨] ಈ ಸೀಮೆಯ ಹೊಲೆಯರು ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ (ಏಲಕ್ಕಿ

ಮತ್ತು ಕಾಫಿ ತೋಟಗಳಿಗೆ) ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ಮ್ಯಾನೇಜರ್‌ಗಳು ಇದ್ದರು. ಇದು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಯಿತು. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕುರಿತು ಕಾರಂತರು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ:

"ಇನ್ನು ನನ್ನ ಕೆಲವೊಂದು ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಆ ಬರಹದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಕಡಲಿನ ತಡಿಯಾದ ಕೋಟದಲ್ಲಿ ನಲಿದಾಡುವ ಜನರ ಬಾಳ್ವೆಯದು. ಅಲ್ಲಿನ ಸುಂದರವಾದ ನಿಸರ್ಗದ ಸೊಬಗನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಕಂಡು ಸಂತೋಷಪಡಬಹುದು. ಆ ನಿಸರ್ಗವು ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನ ತನಕವೂ, ಅಥವಾ ನಾಳಿನ ತನಕವೂ ಒಂದೇ ಇದ್ದೀತು. ಅಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಮೂರು ಕತೆಯು, ನನ್ನ ಅಜ್ಜಿಯ ಕಾಲದಿಂದ ತೋರಿಸುವ ಚಿತ್ರವು, ಕಾಲಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನನ್ನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನವರು ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಸಂತೋಷಪಡಲಿಲ್ಲ. ಕಡಲಿನೊಡನೆ ನದಿಯೊಡನೆ ಸೆಣಸಾಡಿ, ತಮ್ಮ ನೆಲಕ್ಕೆ ಬೆವರನ್ನು ಸುರಿಸಿ, ಅನ್ನಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಆಗ ತುಂಬಿದ ಬಡತನ ಅವರದು. ಬಡತನದ ಜಂಜಾಟವನ್ನು ಮರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ದಾರಿ – ವಿಧಿಯ ವಿಲಾಸದಲ್ಲಿ ನಂಬುಗೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರ ಬಾಳೂ ಕಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ತೇಲಿದ್ದು, ಕಾಲು ನಡೆಯ ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬ, ಹುಣ್ಣಿಮೆ, ಮುಂಜಿ, ಮದುವೆ, ತೇರು, ಬಯಲಾಟ, ಇವೇ ಕೆಲವು ಸುಖ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು. ವಿಲಾಸಕ್ಕೆ ವೇಶ್ಯೆಯರ ಸ್ನೇಹಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೊಗದ ಕನಸು ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ, ಜನಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಗಾಳಿ ಬೀಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಗುಂಪು ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಪರವೂರುಗಳನ್ನು ಸೇರಿ, ಹೋಟೆಲುಗಳನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿ, ಊರಿಗೆ ಹಣ ತರತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಸಂಪತ್ತು ಹೆಚ್ಚುತ್ತ ಬರುತ್ತದೆ. ದುಡ್ಡಿನ ಬಲದಿಂದ, ಕೀಟಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷಗೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಊರಲ್ಲಿ ಉದಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ, ಲಚ್ಚನಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪೇಟೆಯ ಮೋಹಕ್ಕೆ ಬಲಿಬಿದ್ದು, ಹೊಸ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಪಾಲಿಗೂ ನಿಸರ್ಗವು ಜಡ ವಸ್ತುವೇ. ಮೂರನೆಯ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರುದ್ಯೋಗದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಅಶಾಂತಿ ತಲೆದೋರುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ರಾಮನಂಥ ಹುಡುಗನನ್ನು ಕುಣಿಸುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಗೆ ನಿರಾಶೆಯಿಂದ ಆತ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಮುಖಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲೂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪಾಡು ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ; ದುಡಿಯುವುದು ಮತ್ತು

ದಣಿಯುವುದು. ರಾಮನಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂತೋಷದ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಫಲ. ಹೀಗೆ ಜನರ ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನ, ಮಾನಸಿಕ ಜೀವನಗಳನ್ನು ಆ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದ್ದೆ." (ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು, ಪು. ೨೨೩).

ಕಾರಂತರು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಏನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೋ ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ – ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು – ಅವರ ಅನುಭವ ಸಜೀವವಾದುದು. ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಗುಣವೆಂದರೆ – ಅವು ಮಂಡಿಸುವ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವದ ಮುಖ ಇರುತ್ತದೆ. 'ಕಥನದ ಸತ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ'ಗಳ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ.[೩] 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಮತ್ತು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳು ಕಾರಂತರ ಕಲಾ ದೃಷ್ಟಿಯ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಂಕೇತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಓದದೆಯೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ಫಲ. ಚರಿತ್ರೆ ; ಸಮಾಜ ; ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ[೪] ಕುರಿತು ಕಾರಂತರ ಕಥನದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕರು ಮಾತ್ರ, ಅಂದರೆ ಕಾರಂತರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಿತ್ರಣಗಳಿಗೂ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಒಬ್ಬ ನಿರೂಪಕರಂತೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೂ – ಕಾರಂತರ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿ ನಡೆಸಿದ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಚರಿತ್ರೆಕಾರ ; ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ; ಒಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಮತ್ತು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿ ಓದಲೇಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿ ; ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬರಹ ; ಲೋಕಾನುಭವದ ಕಥನ – ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ಅದೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನುಭವವನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಎದುರಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇದರ ಸಂಮಿಶ್ರ ರೂಪವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನವರತ್ನ ರಾಮರಾಯರ 'ಕೆಲವು ನೆನಪುಗಳು ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಚಿಕವೀರ ರಾಜೇಂದ್ರ' ಪಂಜೆಯವರ 'ಕಥೆಗಳು' – ಎಲ್ಲವೂ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ', 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ 'ಜೀವನದ ತತ್ವದರ್ಶನ'ದಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಚರಿತ್ರೆ'ಯಂತೆ, ಬೇರೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದಂತೆ ಇಲ್ಲವೇ ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಕತೆಯಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಲಯಗಳ ಓದುಗರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಕ್ರಮಗಳೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಅಸಂಖ್ಯ ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ವಿವರವೂ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ :

ಪಾರ್ವತಿ ನಮ್ಮ ಮನೆಯಿಂದ ಅರ್ಧ ಮೈಲು ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದಳು. ಆಗ ೧೯೨೨ ರಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗೆ ಐವತ್ತೈದರಷ್ಟು ವಯಸ್ಸಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ೧೯೫೦ ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಆಕೆ ತೀರಿಕೊಂಡಳು. ನಾನು ಊರಿಗೆ ಹೋದಾಗಲೆಲ್ಲ ಅವಳ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದೆ. ನಾನು ಕೊನೆಯ ಬಾರಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದಾಗ (೧೯೪೩-೪೪) ಆಕೆ ಹಣ್ಣು ಹಣ್ಣು ಮುದುಕಿ. ಕಣ್ಣೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಲುಬು ಚರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂಟಿತ್ತು. ಅವಳ ಒಬ್ಬಳೇ ಮಗಳಾದ ಸಾವಿತ್ರಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಳು. ಅವಳಿಗೆ ನನ್ನ ವಯಸ್ಸು ; ಅವಳ ಗಂಡ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಇದ್ದ. ಅವಳಿಗೆ ಎರಡು ಮೂರು ದುರ್ಬಲ ಕೂಸುಗಳಿದ್ದುವು. ಅವು ಯಾವ ದಿನವೂ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬ ತಿಂದಿರದ ಜೀವಿಗಳು. ಅಂಥ ಜೀವಾವಧಿಯ ಬಡತನದ ಶಿಕ್ಷೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬರಬಾರದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ತಾಯಿಗಾಗಲೀ, ಅಜ್ಜಿಗಾಗಲೀ, ತಮ್ಮ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾದ ತಿಂಡಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗಲೆಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಪಾರ್ವತಿಯ ಮನೆಗೆ ಕಳುಹಿಸದೆಯೆ ಸಮಾಧಾನವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನಾನು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಬರೆಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಜೆ, ಕಡಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮರಳಿ ಬರುವಾಗ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಜೆ, ಕಡಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮರಳಿ ಬರುವಾಗ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದೆ. ಪಾರ್ವತಿ ಒಬ್ಬಳೇ ಇದ್ದಳು. ನನ್ನ ಸ್ವರದ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಗುರುತು ಹಿಡಿದು, ಕರೆದು, ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ, ತಿನ್ನಲು ಹಪ್ಪಳವನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಕೊಟ್ಟಳು. ಆಚೀಚೆ ಓಡಾಡಿ – ಒಲೆ ಉರಿಸಿ, ಕಷಾಯ ಕಾಯಿಸಿದಳು. ತನ್ನ ಮೊಮ್ಮಗುವಿಗೆ ಇರಿಸಿದ ಒಂದಿಷ್ಟು ಹಾಲನ್ನು ಹಾಕಿ, ಕುಡಿಯಲೇಬೇಕೆಂದು ಬಲವಂತ ಮಾಡಿದಳು. ಅಂಗಳದಲ್ಲೊಂದು ಮಡಲನ್ನು ಹಾಸಿ, ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡಿ,

ಆ ಆತಿಥ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದಳು. ಆ ಬಡತನದಲ್ಲೂ ಅವಳು ತೋರಿಸಿದ ಆತಿಥ್ಯ ಮರೆಯಲಾರದ್ದು.

ನನ್ನ ಈ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಪ್ರೇಮದುಣಿಸನ್ನು ನಾನೆಂದೂ ಉಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಬಡತನವನ್ನು ನೆನೆದು, ಆ ತಿಂಡಿಯನ್ನು ತಿನ್ನುವಾಗ ಗಂಟಲು ಕಟ್ಟುತ್ತಿತ್ತು. ಪ್ರತಿಗಳಿಗೆಗೂ ಸಾವನ್ನು ನೆನೆಯುವ ಜೀವ ಅವಳದ್ದು. ತುಣುಕು ಗದ್ದೆಯ ಬೇಸಾಯವನ್ನು ಆಕೆಯೇ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಆಗ ಆಕೆಗೆ ಎಂಬತ್ತರ ಸಮೀಪದ ವಯಸ್ಸು. ಅವಳ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಶಾಂಗಿಯಾದ ಮಗಳು, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು. ಅವರಿಗಿರುವ ಅಲ್ಪ ಭೂಮಿಯನ್ನು ನುಂಗಿಬಿಡೋಣವೆಂದು ಸದಾ ಹೊಂಚುಹಾಕುತ್ತಿದ್ದ ನೆರೆಕೆರೆಯವರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಳು. ಆಕೆಯಂಥ ದೈವನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳ ಹೆಂಗಸು 'ನಿತ್ಯವೂ ದೇವರಿಗೆ ಮೊರೆಯಿಟ್ಟು ಇಟ್ಟು ಆದದ್ದೇನು ?' ಎನಿಸಿತು ನನಗೆ. ಕೆಲವು ಬಾರಿ ನಾನು ಅವಳಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಣವನ್ನೋ, ಸೀರೆಯನ್ನೋ ಕಳುಹಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಆದರೆ ಆಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಅದು ಬದಲೇ ? ಪ್ರೇಮಕ್ಕೊಂದು ಬೆಲೆಯಿರುವಲ್ಲಿ, ಅಂಥ ಅಮೂಲ್ಯ ಪ್ರೇಮ ನನ್ನಿಂದ ಎಂದೂ ಹರಿದೇ ಇಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಸುದೈವದಿಂದ ಆಕೆ ತೀರಿಕೊಂಡಳು ; ಮೃತ್ಯುವಿನಿಂದಾದರೂ ಅವಳ ಇಹಲೋಕದ ನೋವು ಅಡಗಿತು. ಇಂತಿರುವ ಇನ್ನಿತರ ಬಂಧುಗಳೂ ಇದ್ದಾರೆ ; ಪರಿಚಿತರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರ ದಾರುಣ ಬಾಳ್ವೆಯೇ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿದುದು, ಅರಳಿಸಿದುದು.'

ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಐತಾಳ ಮನೆಯ ಕಥನ ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಮಾರಿ ಹೊಲೆಯನ ಕಥೆ. ಮಾರಿ ಹೊಲೆಯ ಅಂದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು 'ಕೊರಗರು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯೆನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪುರಾಣ ಮೂಲದ ಕತೆಯಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ – ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವಿರಾಟಪುರುಷನ ಮುಖದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವರು. ಋಗ್ವೇದದ ಕೊನೆಯ ಮಂಡಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರವು ಹೀಗಿದೆ:

ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋಸ್ಯ ಮುಖಮಾಸೀತ್ । ಬಾಹೂ ರಾಜನ್ಯ : ಕೃತಃ ।
ಊರೂ ತದಸ್ಯಯದ್ವೈಶ್ಯಃ ಪದ್ಭ್ಯಾಂ ಶೂದ್ರೋ ಅಜಾಯತ ॥

"ಅವನ ಮುಖದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಆದನು. ತೋಳುಗಳಿಂದ ಕ್ಷತ್ರಿಯನು ಅವನ ತೊಡೆಗಳು ವೈಶ್ಯರು, ಅವನ ಎರಡು ಕಾಲುಗಳಿಂದ ಶೂದ್ರರು ಹುಟ್ಟಿದರು."

ವಿರಾಟ ಪುರುಷನ ಮುಖದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹುಟ್ಟಿದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕರ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಜಾತಿಗೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಚತುರ್ವರ್ಣವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವವರು ಇದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಗೂ – ಅವರ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದರೆ ಇಷ್ಟು' ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಾಗಲ್ಲ. 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ = ವೈದಿಕ' ಎನ್ನುವ ಸರಳ ಹೇಳಿಕೆಯು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಅನ್ನುವುದು ಈ ಮೊದಲು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ವೇದ ಪ್ರಣೀತ ಅನುಸರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ಯಾರು ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೋ ಅವರು ವೈದಿಕರು. ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಈ ಕತೆಗೂ ಈಗ ಬದುಕಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಒಂದೇ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ವಿಪ್ರ' ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಪಡೆದವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಮೊದಲು ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅನಂತರ ಸಸ್ಯಾಹಾರಿಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿರುವುದು : ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಬಂತು.[೬] ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತವಿದೆಯಾದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಅವರವರ ಲೌಕಿಕದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಜಾತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅತ್ಯಂತ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.[೭]

೧. ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು	:	ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿರುವ ಈ ವರ್ಗ ಐಹಿಕ ಸುಖೋಪಭೋಗ ತ್ಯಜಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.
೨. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು	:	ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಕನಿಷ್ಠ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವವರು.
೩. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು	:	ಪೂಜಾರಿ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿನವರು.
೪. ದೇವಸ್ಥಾನದ ಅರ್ಚಕರು	:	ದೇವರು ಮತ್ತು ಜನಸಮೂಹದ ನಡುವೆ ಇರುವವರು.

೫. ಉತ್ತರ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವವರು: ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕದ ಮಧ್ಯೆ.
೬. ಅಡುಗೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು : ಅಡುಗೆಯ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಭಾಗವಹಿಸುವವರು.

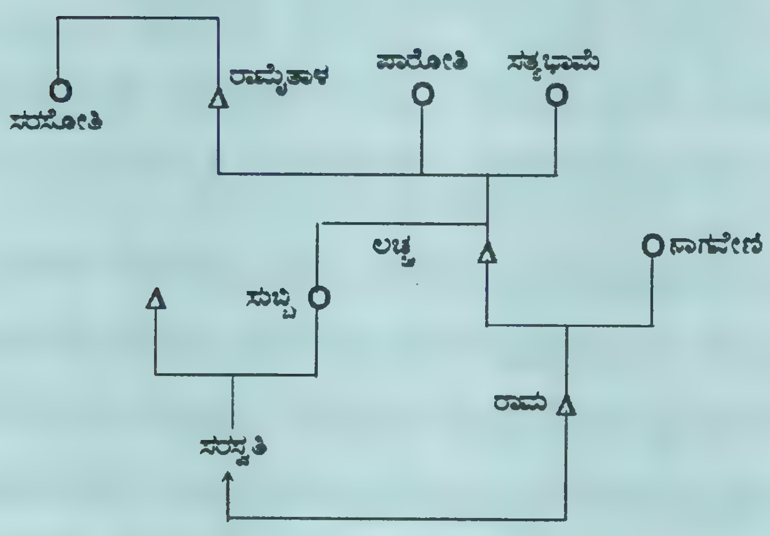
ಅಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವರ್ಗೀಕರಣವಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹವ್ಯಕರು ; ಮಾಧ್ವರು ; ಕರ್ಹಾಡರು ; ಸ್ಥಾನಿಕರು; ಶಿವಳ್ಳಿಯವರು ಇತ್ಯಾದಿ ವರ್ಗಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮೂಲತಃ ಆರಾಧನೆ ಹಾಗೂ ಪೂಜಾರಿ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಂಬಿದ್ದರೂ ಅದುವೇ ಅವರ ಜೀವನೋಪಾಯದ ಹಾದಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಮೈತಾಳರು ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಂಬಿದ್ದರೂ ಅದಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯ ಕೊಂಚ ಸಂಪತ್ತೂ ಇದೆ. ಭೂಮಿಯಿದ್ದರೂ ; ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯಿದ್ದರೂ ಸಂತೃಪ್ತ ಸಂಪನ್ಮೂಲವಿಲ್ಲದ ಕುಟುಂಬ ಅವರದು. ಮಳೆಗಾಲಕ್ಕೆ ಸೌದೆಯಾರಿಸಿ ಇಡಬೇಕು ; ಹಸಿರು ವಾಣಿಯನ್ನೇ ನಂಬಿ ಬದುಕಬೇಕು. ಆದರೂ ಐತಾಳರಿಗೆ ಟವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿ ಟಿಯ ಬೆಂಬಲವಿದೆ. ಅವರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಂತ್ರದ ಸೊತ್ತು' ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಪರಂಪರಾಗತ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯಿದೆ.

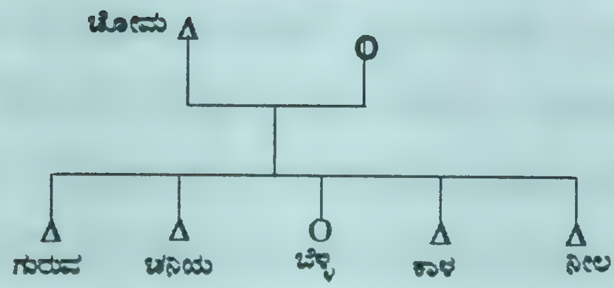
'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚೋಮ ಮಾರಿಹೊಲೆಯ. ಅವನ ಜಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬರುವ ಐತಿಹ್ಯವೇ ಬೇರೆ. ಅವನು 'ಕೊರಗರು' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವನು. ಇವರನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವರು ಗುಡ್ಡ ಕಾಡು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಂತೆ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಮೂಲತಃ ಇವರು ಸೂರ್ಯನ ಆರಾಧಕರು. ಹಿಂದೆ ಹುಬಾಶಿಕನೆಂಬ ದೊರೆಯು ಇದ್ದನೆಂದೂ ಅವನು ಕೊರಗ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಮೂರು ಒಳಜಾತಿಗಳಿವೆ : ಕುಂಟು ಕೊರಗರು –ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಸ್ತ್ರ ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವರ್ಗ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಚಿಪ್ಪಿ ಕೊರಗರು – ಇವರು ತೆಂಗಿನ ಗೆರಟೆ ಮತ್ತು ಸತ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಎಲುಬುಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ವಂಟಿಕೊರಗರು – ಇವರು ಕಿವಿಗೆ ಚಕ್ಕುಲಿಯ ಗಾತ್ರದ ಬಳೆಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಿಂದೆ ಇವರಿಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೂಂಕೆಣಾಯ ; ತಾಲೆನ್ನಾಯ ; ತಿರ್ಗೆನ್ನಾಯ ಎನ್ನುವ ಮೂರು ಗೋತ್ರಗಳಿವೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಸಗೋತ್ರ ವಿವಾಹ ನಿಷಿದ್ಧ. ವಾರದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ದಿನದ (ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ ದಿನದ) ಹೆಸರನ್ನು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡುವರು.

ಸವರ್ಣೀಯ ಹಿಂದುಗಳು ಉಂಡು ಎಸೆಯುವ ಎಂಜಲನ್ನು ತಿನ್ನುವಂಥ ಬರ್ಬರ ಸ್ಥಿತಿಯಿತ್ತು. ಇವೆರಡು ಅಳಿಯ ಕಟ್ಟು ಪದ್ಧತಿ.[೮] ಇದು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ 'ಚೋಮ'ನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗ. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಚೋಮ' ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಸ್ತರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು. ಪರಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಇವರನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಂದಿಗೂ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಅಷ್ಟಾಗಿ ದೊರೆತಿಲ್ಲ.

ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ರೂಪವು ಹೀಗಿದೆ :

ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ





ಕುಟುಂಬದ ರೂಪುರೇಷೆಗೂ – ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕಥನ ಸಂವಿಧಾನಕ್ಕೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ 'ಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕಥನ ಕ್ರಮವು ವಿಶಾಲವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಥನದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಚೋಮನೇ ಕೇಂದ್ರ, ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಒಳಗಣ

ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂವಿಧಾನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯವು. ಸರಸೋತಿ ಹಟ ಹಿಡಿದು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವಳು. ಅಗತ್ಯವಿದ್ದರೆ ಅಣ್ಣ ರಾಮೈತಾಳನನ್ನು ಮಣಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವಳು. ನಾಗವೇಣಿ ಸಹನೆ ಮತ್ತು ತಾಳ್ಮೆಯ ರೂಪ. ಆದರೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಕೆಲಸ ಕುಟುಂಬದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯದು.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಕಾಲಾವಕಾಶವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ರಾಮೈತಾಳ ; ಲಚ್ಚ ಮತ್ತು ರಾಮ – ಇವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿ ; ಸತ್ಯಭಾಮೆ ; ನಾಗವೇಣಿ. ಇವರೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕಾಲಾವಕಾಶವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾಲವ್ಯಾಪ್ತಿ ಸಣ್ಣದು ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೇಂದ್ರವಿದೆ.

೭.೨. ವರ್ಣ ; ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ

ಕೆಂಪಿ ಹಸು ಸತ್ತು ಹೋದ ಪ್ರಸಂಗ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸತ್ತ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುವುದು ಹೀಗೆ :

"ಸರಸೋತಿ ಅಲ್ಲಿಂದೆದ್ದು ನೀನು ಒಳಗೆ ಹೋಗು ಪಾರೋತಿ, ಸತ್ತದ್ದನ್ನು ಏಳಿಸುವುದಕ್ಕಾದೀತೆ ? ಅದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ನೀರಿನ ಋಣ ಮುಗಿಯಿತು. ಸತ್ತಿತು ಅದು ... ಕೊರಗರನ್ನು ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಅವಸರ ಅವಸರವಾಗಿ ಕೊರಗರ ಕೊಪ್ಪಕ್ಕೆ ಹೋದಳು. ಅವಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಮೂವರು ಕೊರಗರೂ, ಒಬ್ಬಳು ಕೊರಾತಿಯೂ ಬಂದರು. ಹಟ್ಟಿಯ ಕದ ತೆರೆಯಿತು. ಕೆಂಪಿಯ ಶವಸಾಗಿತು. (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ, ಪು. ೩೭).

'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಬೇಸಾಯಗಾರ ತನ್ನ ಮನೆಯ ಎಮ್ಮೆ ಸತ್ತುಹೋದ ವಿಚಾರ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಚೋಮ ಜಿಗಿದು ಕುಣಿದು ಬಿಟ್ಟ. ತನ್ನ ನೆಂಟರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಒಂದೇ ಓಟಕ್ಕೆ ಅವರ ಮನೆಯ ತನಕವೂ ಹೋದ. ಎಮ್ಮೆಯನ್ನು ಅವರ ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯಿಂದ ಎಳೆದು ಹೊತ್ತು ತಂದು, ಮಾಂಸವನ್ನು ಸುಲಿದು, ರಾಶಿ ಹಾಕಿದರು. ಎಂಟು ಮಂದಿ ನಂಟರಿಗಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಐವತ್ತು ಮಂದಿ ಬಂದರೂ ಸಾಕು ! ಬಾತು ನಾಯಿಗಂತೂ ಅಂದು ಹೇಳತೀರದಷ್ಟು ಸಂತೋಷ" (೧೯೯೩, ಪು. ೯೫). ಸವರ್ಣೀಯರ ಹಸು ಸತ್ತು ಹೋದರೆ ಅದನ್ನು ಹೊರ ತೆಗೆಯಲು ಕೊರಗರು ಬೇಕು. ಮತ್ತು ಕೊರಗರು ಸತ್ತ ಹಸುವಿನ ಅಥವಾ ಎಮ್ಮೆಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಜನ ಜನಿತವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಹಸುವನ್ನು ತಿಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕೊರಗರು ಸತ್ತ

ಹಸುವಿನ ಮತ್ತು ಎಮ್ಮೆಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನುವುದು – ಅವರನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಕೊರಗರನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ 'ಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸತ್ತ ಹಸುವನ್ನು ಎಳೆದೊಯ್ಯಲು ಕೊರಗರನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಎಮ್ಮೆಯನ್ನು ಎಳೆದೊಯ್ಯಲು ಬೇಸಾಯಗಾರನು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಮಾಂಸವನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ತಿನ್ನಲು ಬೇಕಾದ ಉಪ್ಪು ಮೆಣಸಿನ ಖರ್ಚಿಗೆ ದುಡ್ಡು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತರ್ಕವು ಒಂದೇ : ಕೊರಗರು ಸತ್ತ ಹಸುವಿನ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನಲು ಧರ್ಮವು ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊರಗರು ಸತ್ತ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನುವುದು ಅವರ ಆಹಾರ ಕ್ರಮದ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ದನದ ಮಾಂಸ ನಿಷಿದ್ಧ. ಉಳಿದ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಕೂಡಾ. ಮಾಂಸಾಹಾರ – ಮದ್ಯಪಾನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆಹಾರ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಚಿತ್ರವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ :

'ಕಟ್ಟಿಗೆ ಕೂಡಿಸಿದರೆ ಮನೆ ಗೆಲಸ ಮುಗಿಯಿತೇನು ? ಊಟ ಆದಂತೇನು? ಶೂದ್ರರಾದರೆ ಮಳಿ – ಗಿಳಿ ಮೀನು – ಗೀನು ಹಿಡಿದು ತರಬಹುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನ್ಮ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಹಸುರು ವಾಣಿ ತಿಂದೇ ಸಾಯಬೇಕು – ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಣೆಯ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸ ಬೇಡವೆ ?. ಐತಾಳರ ಪೌರೋಹಿತ್ಯದಿಂದ ಕಾಯಿ, ಅಕ್ಕಿಗಳಿಗೆ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲ. ಹಸುರುವಾಣಿಯೂ ಆಗಾಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಂಥ ಹಸುರು ವಾಣಿಯದು. ಹಣ್ಣು ಸೌತೆಕಾಯಿ, ಯುಗಾದಿಯಿಂದ ಮಳೆಗಾಲ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೂ ಒಂದೇ ರಾಗ. ಸೌತೆ, ಸೌತೆ ಮನೆಯ ಕಂಬಕ್ಕೂ ಅದು ತೂಗಿಕೊಂಡಿದೆ. ತಲೆಗೂ ತೂಗಿದೆ, ಜಂತಿಗೂ ಅದನ್ನೇ ತೂಗಿ ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ತಿಂದು 'ಹೀಕರಣೆ ' ಬರುತ್ತದೆ ; ಆ ಸೌತೆಕಾಯಿಯನ್ನು" (ಪು. ೮). ಹಿತ್ತಲಿನಲ್ಲಿ ಬೂದು ಗುಂಬಳ ಬೆಳೆಸುವುದು ; ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಉಪ್ಪಿನ ಕಾಯಿ ಕಚ್ಚಿ ಉಣ್ಣುವುದು ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ (ಪು. ೪೬–೪೭). ಯಾವುದನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕು – ಯಾವುದನ್ನು ತಿನ್ನಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೂಢಿಗತ ಪರಂಪರೆ ಮಾತ್ರ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥ ಬರುವುದು – ಅದಕ್ಕೂ ಜಾತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿತವಾದಾಗ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ 'ಯ ರಾಮೈತಾಳರು ; ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿಯರು ಮೀನು ; ಮಳಿ–ಗಿಳಿಯನ್ನು ತಿನ್ನಲಾರರು. ಇವರ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ನ್ಯಾಯ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. 'ಚೋಮ' ಸತ್ತ ಎಮ್ಮೆಯನ್ನು ತಿನ್ನುವುದು ಜೀವಕ್ಕಾಗಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯಾವ

ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವಾಗಲೀ, ಮಡಿ – ಮೈಲಿಗೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವೆಂಬಂತೆ ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ 'ರಾಮೈತಾಳ'– ಚೋಮನ ದುಡಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಇಬ್ಬರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. 'ವರ್ಣ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಇವರನ್ನು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸ್ಥಾನವು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು 'ಚೋಮ' ಹಾಗೂ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ಸೂರ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ನಾವು ಶೂದ್ರ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗದೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವರ್ಣ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ – ವೇದಾಧ್ಯಯನ

ಕ್ಷತ್ರಿಯ – ರಾಜ್ಯ ರಕ್ಷಣೆ

ವೈಶ್ಯ – ವ್ಯಾಪಾರ

ಶೂದ್ರ – ಮೇಲಿನ ಮೂರು ವರ್ಗದವರ ಸೇವೆ.

ಆದರೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಅಥವಾ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಚಿತ್ರವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯದು.

ರಾಮೈತಾಳ – ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿ (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ)

ಶೀನಮಯ್ಯ – ಕೃಷಿ / ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ

ಶೀನಮಯ್ಯನ ಮಕ್ಕಳು – ಹೊಟೇಲು ಉದ್ಯಮ

ರಾಮ – ಕೃಷಿ / ಮೇಷ್ಟ್ರು

ಸೂರ – ಒಕ್ಕಲು ; ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗ

ಐತು ಪೂಜಾರಿ – ಸೇಂದಿ ಮಾರಾಟ

೧. ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ – ಬ್ರಾಹ್ಮಣ – ಹಿಡುವಳಿದಾರ

೨. ಚೋಮ – ಹೊಲೆಯ ; ಕಾರ್ಮಿಕ ; ಬುಟ್ಟಿ ಹೆಣೆಯುವವ

೩. ಮನ್ವೇಲ – ಕಾಫಿ ತೋಟದ ಏಜೆಂಟ್

ಮೇಲಿನ ವಿವರದಲ್ಲಿ ಒಂದಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ : ವರ್ಣದ ರೀತಿಯ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕೌಶಲ ಈ ಯಾವ ಜಾತಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಉದ್ಯೋಗ; ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕೂಡಾ ಕಷ್ಟ. ರಾಮೈತಾಳ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಉನ್ನತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದರೂ ಶೀನಮಯ್ಯ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾನೆ.

ಇದು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು :

"ಅದೇ ವರ್ಷವೇ ಗುರಿಕಾರ ಶೀನಮಯ್ಯರಿಗೆ ಕೊಕ್ಕರಣೆ ಮದುವೆ ಆಮಂತ್ರಣ ದೊರೆತು, ರಾಮ ಐತಾಳರಿಗೆ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಬಾರದೆ ಅವಮಾನವಾದದ್ದು. ಈ ಸಂಗತಿಯು ಅವರ ಎದೆಯೊಳಗೆ ; ಈ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಮರ್ಯಾದೆಯಿಲ್ಲ. ಎದುರಿಗೆ ಎಲ್ಲರೂ – ಐತಾಳರೇ, ಐತಾಳರೇ ಎಂದು ಬಾಗಿದರೂ, ಹಿಂದೆ ದಕ್ಷಿಣೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂದು ಹೀಯಾಳಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಕೊರೆದು ಹೇಳುತ್ತಿತ್ತು (ಪು. ೧೬೪). ಹೋಟೆಲು ಉದ್ಯಮ ನಡೆಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಶೀನಮಯ್ಯನಿಗೆ ಯಾವ ಮುಜುಗರವಾಗಲೀ ಸಂಕೋಚವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಶೀನಮಯ್ಯ ಐತಾಳರೊಂದಿಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ :" ... ಎಲ್ಲ ಆಪದ್ಧರ್ಮ, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ಬರಗಾಲಕ್ಕೆ ನಾಯಿ ಮಾಂಸ ತಿಂದನಂತೆ. ಅಂಥವನಿಗೇ ಕಾಲಗತಿಯಿಂದ ಹೀಗಾಯಿತಂತೆ. ನೀವು ಅನ್ನ ಮಾರುವುದು ಅನ್ನುತ್ತೀರಿ. ಅನ್ನ ಮಾರುವುದೇನು ಕಡಿಮೆ, ಅಕ್ಕಿ ಮಾರುವುದೇನು ಹೆಚ್ಚು ?. ಕುಚ್ಚಲಕ್ಕಿಯನ್ನು ಬತ್ತ ಬೇಯಿಸಿ ಮುಸುರೆಮಾಡಿಯೇ ಮಾಡುವುದಲ್ಲವೆ ?" (ಪು. ೧೧೨).

ರಾಮ ಐತಾಳರಿಗೆ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನೆಮ್ಮದಿಯಿಲ್ಲ. ಶೀನಮಯ್ಯ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವನು. ಇದು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಜಾತಿಯು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗುವ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೂಡಾ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಹಳೆಯದು. ಆದರೆ ಅದು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿತು ಹಾಗೂ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ; ಚೋಮ ; ಸೂರ ; ಪೂಜಾರಿ ; ಐತಾಳ ; ಚಂದು – ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ಜಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರು. ಶೀನಮಯ್ಯ ; ಗುರಿಕಾರರು ಚಂದುವನ್ನು ಮತ್ತು ರಾಜೀವಿಯನ್ನು ಸೇರುವುದು ಅನೈತಿಕವಲ್ಲ (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ, ಪು. ೧೪೬). ಆದರೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಮನ್ವೇಲನಿಗೆ ಮೈಯೊಪ್ಪಿಸುವುದು ಅನೈತಿಕ. ಬೆಳ್ಳಿಯು ತನ್ನದು ಕಲಂಕದ ಕತೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

"ಸರಿ. ಕಾಯದ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಅವಳನ್ನು ಕಾಮದ ದಾಸಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿತು" (ಚೋಮನ ದುಡಿ, ಪು. ೧೦೨). ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೇ : ಉಚ್ಚ ಜಾತಿಯ ಗಂಡಸು ಬೇರೊಂದು ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿನ 'ನೈತಿಕ ನಿಯಮ'ಗಳು ಸಹನೀಯ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ.

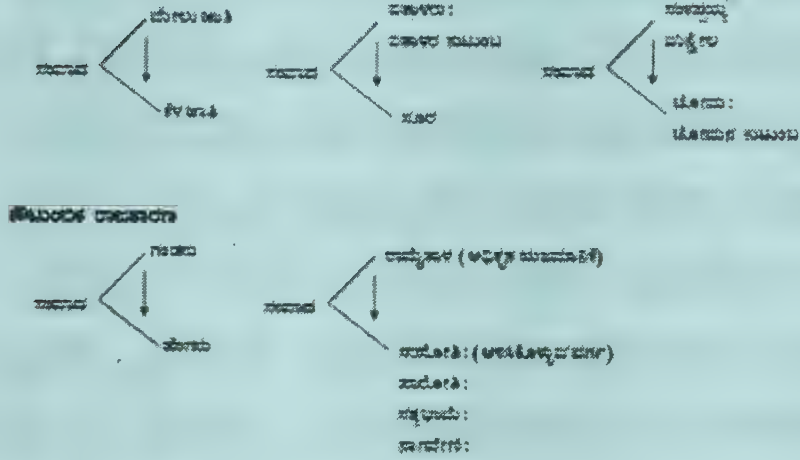
ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು : ಚೋಮ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ. ಆದರೆ ಅವನು ನೆಲವನ್ನು ಉಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಚೋಮ ಯಾಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಬಹುದು ; ಜಾತಿಯು ಅವನ ಕರ್ಮದಿಂದ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದು. ಅವನವನ ಕರ್ಮ ಅವನ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ.[೯] ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ 'ಅಂತರ' ; ಹಾಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂವಾದಗಳಿರುತ್ತವೆ.[೧೦] ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ 'ಸಾಮರಸ್ಯ' ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಅವಕಾಶಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ಣಗಳು ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಜಾತಿಯಂತೂ ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರ ಇವೆಯೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಲವು ಜಾತಿಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿವೆ. ಹಾಗೂ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ನಾಲ್ಕು ನಾಲ್ಕೇ ಜಾತಿಯೆಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿರಬಹುದು. ನಾಲ್ಕೇ ವರ್ಣದ ವೈಭವೀಕರಣ ಅವಾಸ್ತವ" ಹೀಗಾಗಿ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಜಾತಿಗಳು ಜಾತಿಗಳ 'ಒಳಗಣ ಸಂವಾದ'ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿ ಐತಾಳರಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವಹೇಳನವೂ ಇದೆ. ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಐತಾಳರು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಸೂರ ಕೈಗೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. 'ಹೂಟೆ'ಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸೂರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೇ ಐತಾಳರಲ್ಲ. ಇದು ಜಾತಿಗೂ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವಾಯಿತು. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೂ ಜಮೀನಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ರಾಮೈತಾಳರು ಎರಡನೆಯ ಮದುವೆಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೂ – ಮದುವೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯೂ ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಕೆಲವು ನಿಯಾಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ – ಚೋಮ : ರಾಮೈತಾಳ – ಸೂರ – ಇವರ ನಡುವೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನೆ, ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಜಮೀನು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಚೋಮ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಕೂಲಿಯಿದೆ. ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಉದಾರವಾಗಿ

ಕೊಟ್ಟರೆ 'ಆಣೆ'ಗಳು ಅವನಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಅವನು ಜಮೀನು ಇಲ್ಲದ ಕಾರ್ಮಿಕ. "ಈ ಚೋಮ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನವರ ಮೂಲದ ಹೊಲೆಯ. ಮೂಲದವನೆಂದರೆ ಅವರ ಅನುಮತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಧನಿಯ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಲಾಭಕ್ಕಾಗಲಿ, ನಷ್ಟಕ್ಕಾಗಲಿ, ಇವನಾಗಲಿ ಇವರ ಪರಂಪರೆಯವರಾಗಲಿ ಬಿಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಧನಿಯಾದರೂ ಸರಿಯೆ. ಸಾಲವಿರಲಿ, ಮೂಲವಿರಲಿ, ಅವರು ಇರುವವರೆಗೆ ಚೋಮನ ಸಂತತಿಯವರನ್ನು ಸದಾ ಕಾಲ ನಡೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕು." (ಚೋಮನ ದುಡಿ, ಪು. ೮) ಮೂಲದ ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ 'ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯ' ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಧನಿ ತಾನು ಜೀವಂತ ಇರುವವರೆಗೆ ಮೂಲದ ಒಕ್ಕಲನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕು. ಇದು ಕೂಡಾ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಸೂರ ಮತ್ತು ಸೂರನ ಹೆಂಡತಿಯು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. 'ಹೊರಗಿನವರೆಂದರೆ – ಹೂಟೆಗೆ ಸೂರ ; ನಾಟಿಗೆ – ಸೂರನ ಹೆಂಡತಿ. ಸೂರನ ಹೆಂಡತಿಯ ಋಣವನ್ನು, ಸರಸೋತಿಯು ತಾನೇ ಹೋಗಿ 'ಅವಳಿಗೆ ಆಳು' ಸಹಾಯಮಾಡಿ ತೀರಿಸಿಯೇ ಬಿಟ್ಟಳು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಆಕೆ 'ಎಲ್ಲರ ಬಿಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ, ಮನೆಯ ಗದ್ದೆ ಹಾಳು ಬಿತ್ತು' ಎನ್ನಬಾರದಲ್ಲ – ಎಂಬುದಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದಳು" (ಪು. ೩೧). ದೈಹಿಕ ದುಡಿಮೆಗೆ ದೈಹಿಕ ದುಡಿಮೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ.

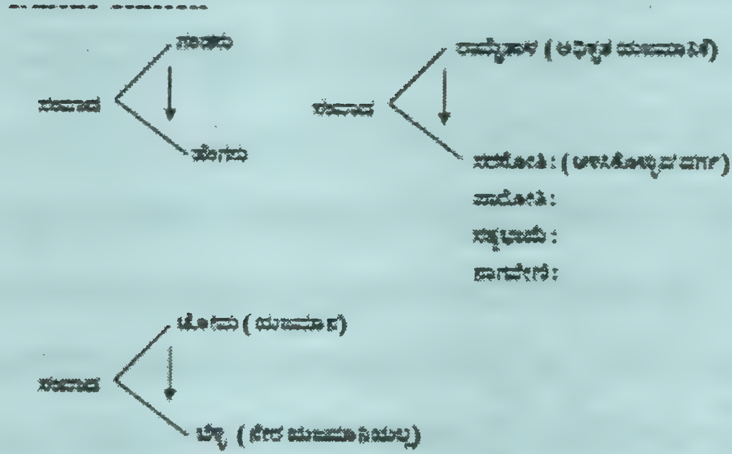
ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ : ಐತಾಳ : ಸೂರ : ಪೂಜಾರಿ : ಮತ್ತು ಚೋಮನಂಥವರನ್ನು ಕೇವಲ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನಾಗಿಯೋ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹುನ್ನಾರವಾಗಿಯೋ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಚೋಮನಿಗೆ ಆಸ್ತಿಗದಿರುವುದಕ್ಕಾಗಲೀ ; ಸೂರ ಬೇಸಾಯವನ್ನೇ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಲೀ ಇರುವ ತರ್ಕಗಳನ್ನು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ – ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣಗಳು ಪಠ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಹೊರಗಿವೆ. ಅವರ ಮೇಲೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನೇರ ಹಾಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಭಾವವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸುಶಿಕ್ಷಿತರೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ವರ್ಗಗಳಿಗೂ, ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ವರ್ಗಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಗ್ರಾಮೀಣ ರಾಜಕಾರಣ ; ಆಸ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಇದು. ಸೂರ – ಐತಾಳ : ಚೋಮ – ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಹೀಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬಿತರು ಮತ್ತು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ

ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡವರು. ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರು ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಗ್ರಾಮೀಣ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ಕೆಳ ಜಾತಿಯವರೂ ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಗ್ರಾಮೀಣ ರಾಜಕಾರಣ



ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಾಜಕಾರಣ



ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟ : ಅವಲಂಬನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಾದಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಏಕಮುಖಿಯಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಅಸಮತೆಯಿದೆ. ಈ ಅಸಮತೆಗೂ ಒಂದು ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಹಿಡುವಳಿ ; ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ; ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಈ ಅಸಮತೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ನೆಲೆಗಳು. ಮಾರಿ ಹೊಲೆಯರ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿರುವ 'ಚೋಮ' ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ 'ಶಾಶ್ವತ'ವಾಗಿ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದವನು. ಇದು ಕೇವಲ ಐತಾಳರಿಗಲ್ಲ : ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯರಂಥವರಿಗಲ್ಲ – ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಎಲ್ಲರಿಗೂ.

ಹೀಗಿದ್ದರೂ 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ' ಚೋಮನ ಮಗಳು ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕಿರಿಸ್ತಾನ ಮನ್ವೇಲ ಮುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಒಳಗಡೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಚೋಮ ಕೊನೆಯ ಹಂತದವರೆಗೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ತನ್ನನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಇರಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಬೇಸರ ಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಬೇಸರವಿರುವುದು ಹೊಲ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹೊರತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಿಟ್ಟು ಅಥವಾ ಜಾತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಿಟ್ಟು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

'ಜಾತಿ'ಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸೀಮಾರೇಖೆಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯ ಜನರೂ 'ತನ್ನವರು' ಮತ್ತು ಬೇರೆಯವರು ವರ್ಗೀಕರಣಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಒಂದು ಸೀಮಾರೇಖೆಯಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಇರುವವರನ್ನು ಅವರು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೈಲಿಗೆಯೆಂದು ಹೆದ್ದಾರಿಯಿಂದಲೇ ಬರಬಹುದಿತ್ತು ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಂಗಸು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಐತಾಳರು ಅದಕ್ಕೆ ಹೆದ್ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಲ, ಮೈಲಿಗೆ, ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಶೂದ್ರ ಮಕ್ಕಳ ಹಿಂಡು ; ಜಾತ್ರೆ ಬಂತೆಂದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣೇಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರದ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರ ತಂಟೆಯೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದರು (ಪು. ೧೨೬) ಮತ್ತು ರಾತ್ರಿ ಮನೆಗೆ ತಲುಪಿದ ಮೇಲೆ ; ಜಾತ್ರೆಯ ಮೈಲಿಗೆಯನ್ನು ತೊಳೆದು, ಎಲ್ಲರೂ ಊಟಕ್ಕೆ ಇಳಿದರು (ಪು. ೧೨೬) ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಮನ ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಸಂಗವದು. ಸತ್ಯಭಾಮೆ ಅವನನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ "ಮಗು ರಂಗಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ತೀರ ಸಮೀಪ ಹೋಗಲು ಹಟಮಾಡಿದರೆ ರಾಮ ಅಲ್ಲಿ ಜನರ ನಿಗ್ಗು. ಹೊಲೆ ಮೈಲಿಗೆಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೇ ಇರುವ' ಎಂದು ತನ್ನ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು" (ಪು. ೩೦೯).

'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿ ತನ್ನವರು ಮತ್ತು ಪರರು ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಗುರುವ ಕಿರಿಸ್ತಾನರ ಮೇರಿಯಮ್ಮನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿದ ಚೋಮ 'ಹಿರಿಯರು ನಡೆದು ಬಂದ ರೀತಿ, ರಿವಾಜುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಬರಿಯ ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗಿಗಾಗಿ ತನ್ನ ಜಾತಿ ಬಿಡುವನಾದರೆ ಅವನ ಮೋರೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ' ವೆಂದು ಶಪಥ ಮಾಡಿದ (ಪು. ೬೬). ಬೇರೆ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು ಜಾತಿ ಕೆಟ್ಟವನು (ಪು. ೮೪) ಅಂದರೆ ಎರಡೂ ಜಾತಿಗಳು ಕೂಡಾ ತಮ್ಮ ಸೀಮಾರೇಖೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿವೆ. ಅದನ್ನು ದಾಟಿದವರು ಮೈಲಿಗೆ. ಇದಕ್ಕೆ

ಯಾವುದೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧರಾದವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯು 'ಜೀತ ಧರ್ಮ', 'ಜಾತಿ ಧರ್ಮ'ಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಿತ್ರವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ : "ಧನಿಯರ ಋಣವನ್ನು ತೀರಿಸಲು ಉತ್ತು ಬಂದ. ಎತ್ತುಗಳ ಋಣವನ್ನು ತೀರಿಸಲು ಉತ್ತು ಬಂದ" (ಪು. ೧೨೩). ಚೋಮನಿಗೆ ಕಲ್ಕುಡನನ್ನು ದಾಟಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಧನಿಯನ್ನು ದಾಟಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಋಣದ ಪ್ರಶ್ನೆ.[೧೧] ಈ ಋಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದುದು ಚೋಮನ ಜಾತಿಯ ದೆಸೆಯಿಂದ. ಜೀತದವನಾಗಿ ; ಹೊಲೆಯ ಜಾತಿಯವನಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನವಿಲ್ಲ : ಉಳಿದ ಜಾತಿಯವರ ಸಮಾನನಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಚೋಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಹೀನ. ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಉದ್ದೇಶ. ಚೋಮ ಒಬ್ಬ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾಗಿ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವನು ಗೇಣಿಗೋ ; ಸ್ವಂತಕ್ಕೋ ಜಮೀನು ಹೊಂದಬಾರದು. ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ತಾಯಿ – ಚೋಮ ಗೇಣಿಗೆ ಹೊಲ ಕೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಸೊಕ್ಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ (ಪು. ೨೫, ೪೬). ಬೆಳ್ಳಿ ಚೋಮನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ : ಅಪ್ಪಾ, ನಾವು ನಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತೆಗಿಂತ ಮೀರಿ ಆಸೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಡೆದೀತೆ ? ನಾವು ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿಯೋ, ಬಂಟರಾಗಿಯೋ, ಗೌಡರಾಗಿಯೋ ಹುಟ್ಟಬೇಕಿತ್ತು. ಹಾಳಾದ ಹೊಲೆಯರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದರೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೆ ? ಧನಿಗಳಾದರೂ ಏನು ಮಾಡಿಯಾರು ? ಊರಿನ ಕಟ್ಟಳೆಯಿಲ್ಲವೆ ?" ಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ಧನಿಯೂ ಮೀರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚೋಮನೂ ಮೀರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' – ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಪರ ಅಥವಾ ಹೊಲೆಯನ ಪರವೆಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರಣ. ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳ ವಿಷಯ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕುಟುಂಬ ಕೇಂದ್ರ. ಆದರೆ ಆ ಕುಟುಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೇಂದ್ರವಲ್ಲ : ಅವರಿಗೆ 'ಧರ್ಮ 'ವೇ ಅಂತಿಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭೂಮಿ ಹಾಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮುಖ್ಯ. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅನಂತರ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡಾ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತದೆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚೋಮನ ಕುಟುಂಬ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ. ಇಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಪಡೆಯಲಾಗದ ಕಟ್ಟು ಪಾಡುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.[೧೨]

೭.೩. ವಾಸ್ತವವಾದದ ಸಮಸ್ಯೆ : ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ – ಚೋಮನ ದುಡಿ

ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಲೇಖಕ – ಜಾತಿ : ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣಪ್ರಭಾವವಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಬರಹದ ನಮೂನೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಂತೂ ಅಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ರೂಪ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗಲೇ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ತಪ್ತಗೊಂಡ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ವಾಸ್ತವವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಕ್ಕಿದ್ದ ಅನನ್ಯ ಸಾಧ್ಯತೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' – ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಕಾರಂತರು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಲೇಖಕರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮಂಗಳೂರು ಮತ್ತು ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನರ ಮೇಲೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ 'ಚಕ್ರವರ್ತಿ' ಗಳ ನೆರಳು ಹೆಚ್ಚು ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭೂ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಹಾಗೂ 'ತುಳು ನಾಡಿನ' ಅರಸರು ಒಂದೇ ಜಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರಲ್ಲ. ಬಂಗರು ; ಚೌಟರು ; ಬಲ್ಲಾಳರು – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರಸರು ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದರು. ದೇವರ ಪೂಜೆ ; ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಆರಾಧನೆಗೆ ಕರೆದು ತಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಗೆ ; ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಗೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯವು. ಇದರಿಂದ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಭೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಇತರ ಜಾತಿಗಳವರು ಅಧಿಕಾರಯುತ ಸಂಪರ್ಕವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಈ ತರಹದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಭೂ ಯಜಮಾನಿಕೆ : ಅದರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಲ್ಲವರು ಮೇರರು ; ಪಂಬದರು ; ನಲಿಕೆಯವರು – ಮುಂತಾದ ಜನವರ್ಗವನ್ನು ದೂರ ಇರಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಈ ಭೂ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಕರಾವಳಿಗೆ ತಾಗಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ

ಎರಡರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಮೈಸೂರು ; ವಿಜಯ ನಗರ ಮುಂತಾದ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳ ಆಡಳಿತಕ್ಕಿಂತ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವರು ನೇಮಿಸಿದವರ ಆಡಳಿತವಿತ್ತು. ಜನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಥರದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿತ್ತು. ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಅರಸರು ಪ್ರಭಾವ ಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದರೂ 'ಕಲೆಗಳಿಗೆ' ಗಣನೀಯ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ದೊರೆತ ಚರಿತ್ರೆಯು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿ ; ಮುದ್ದಣರಂಥವರನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಕವಿಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ – ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಬದಲಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮಾಧ್ಯಮ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಭರ್ತಿಮಾಡಿಬೇಕು. ಬೇಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ ಮತ್ತು ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ತಾಳ ಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು. ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಈ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಪ್ರೇರಕರು.

ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ. ಮಂಗಳೂರು ; ಬೈಂದೂರು – ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ 'ಬಂದರು ಪ್ರದೇಶ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೂ ಈ ಪ್ರದೇಶ ಪ್ರಮುಖವಾಯಿತು. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರ ಹೀಗಿದೆ : ಐತಾಳರು. 'ಹಂಗಾರ ಕಟ್ಟೆ ರೇವಿಗೆ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಹಾಯಿ ಹಡಗುಗಳನ್ನು ಎಣಿಸತೊಡಗಿದರು. ಅಷ್ಟು ದೂರದಿಂದಲೇ, 'ಅದು ಖಂಡಿತಕ್ಕೂ ದೀವಿ ಮಂಜಿ ; ದೀವಿಯಿಂದ ಮಂಜಿಗಳು ಬರಲಿಕ್ಕಾಯಿತು. ಒಂದು ನಾಲ್ಕು ಮಂಜಿ ಜಾಸ್ತಿ ಬಂದರೆ, ಊರಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಗೆ ದರ ಬಂದೀತು' ಎಂದು ಕೊಂಡರು" (ಪು. ೪೦) "ಅವರಿಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಹಂಗಾರ ಕಟ್ಟೆ ಬಂದರಿನ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು, ಬಂದು ಹೋಗುವ ನಗೆ, ಮಂಜಿ, ಪತ್ತೆಮಾರಿ, ಮಚ್ಚೆಗಳ ಹಾಯಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಹೇಳುವ ಗುಣ. "ಓಂ ಇದು ಕೋಟಿ, ಇದು ಪಡ, ಇದು ಮಂಜಿ' ಎಂದು ಎಷ್ಟು ದೂರದಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ದೀವಿಯದು; ಇದು ಸಿದ್ಧಿಗಳದು ; ಇದು ಕೊಚ್ಚಿಯದು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ.).

ಮತ್ತು ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾದ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವುದು ಸಹಜವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟೀಶರ ಜೊತೆಗೆ ಮಿಶನರಿಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಥೂಲನೋಟವಿದು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಶಾಲೆಗಳು : ಮುದ್ರಣಾಲಯಗಳು ; ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ; ಓದುಗವರ್ಗ – ಎಲ್ಲವೂ

ಬದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮುದ್ದಣ ; ಗೋವಿಂದ ಪೈ ; ಮುಳಿಯ ; ಕಾರಂತರಂಥವರು ಗದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಲಿದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಯಶಃ ಮೇಲಿನವು. ಇವರು ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು. ಮತ್ತು ಆಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವರು ಕೂಡಾ. ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ – ಎರಡನ್ನೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿ ಕಾರಂತರು ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ದಿನ ದಿನದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ ಜೀವನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆಗತಾನೇ ಉದಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಲವು ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆ ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿನ ಘರ್ಷಣೆ : ಹಣದ ಚಲಾವಣೆ ; ಗ್ರಾಮೀಣ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಪಲ್ಲಟಗಳು – ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೇ 'ಜಾತಿ' ಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ; ಚಲನರಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಥೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಜಾತಿ'ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬದಲಾಗುವುದನ್ನು ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಒಂದು ತುದಿಯಾದರೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಮತ್ತೊಂದು ತುದಿ. ಉತ್ತಮ ಜಾತಿಯೂ ; ನಿಮ್ನ ಜಾತಿಯು ಕೂಡಾ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಾಸ್ತವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಲೇಖಕರಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಉಳಿದ ಜಾತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರು ಬರೆಯದಿರುವುದು ಮಾತ್ರ ತುಂಬಾ ಅಚ್ಚರಿಯ ಸಂಗತಿ. ಚೋಮನ 'ದುಡಿ' ಹಾಗೂ ರಾಮನ 'ಕಡಲು' ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಇವೆ.

೭.೪. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು

ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಮತ್ತು ಯೂರೋಪಿನ ಚಿಂತಕರಿಗೆ 'ಜಾತಿ'ಯ ಬಗೆಗೆ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಿಂತಕರಿಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ 'ಜಾತಿ' ಎನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಸಹಜವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಅವನ ದೈನಂದಿನ ಹಾಗೂ ಜೀವನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ

ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಸ್ಥೆ. ಅದು ಹುಟ್ಟು ; ಮದುವೆ ; ಸಾವು ; ಉಟೋಪಾಚಾರ – ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯನೊಬ್ಬ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ರಾಜ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಸ್ಕೂಲ್ ; ಕಚೇರಿಗಳು ; ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷರು ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರು. ಒಂದು ಜಮೀನುದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾರತ ಮತ್ತೊಂದು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ; ಹಾಗೂ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ (ಅಂದರೆ ಭೂಮಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆ)ಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ನರಳಿದೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಹಳೆಯ ಸಮಾಜ ಜನಾಂಗವಾದಿ ; ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿ ; ಬಂಧುತ್ವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತರತಮಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಪ್ರೇರಿತ ಆಧುನಿಕ ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಾನತೆ; ಗೆಳೆತನ ; ಭ್ರಾತೃತ್ವ – ಇತ್ಯಾದಿ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಪಶ್ಚಿಮ 'ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ' (Civil Society) ವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವಿವರವೆಂದರೆ – ಭಾರತೀಯ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ; ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ವರ್ಣಕ್ಕೆ ; ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮೀಣ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಇರುವ ನಿಜವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಅವರು ತಿಳಿಯಬೇಕಿತ್ತು.[೧೩] ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ; ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ ; ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗರಿಕ, ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು.[೧೪] ಚರ್ಚೆ ; ಆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಪರವಾಗಿದ್ದವು. ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ; ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬದಲಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಹಳೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಬದಲು ಹೊಸ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವಾದ ಸಂದರ್ಭವೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾಜಿಕ – ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ; ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ : ಪ್ರೆಸ್‌ಗಳು, ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಮಾಣೀಕರಣ, ಕಾನೂನಿನ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಕೇತಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರವಾಸಿ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಬದಲಾವಣೆಗಳು (Nicolas Bdirks – Senecirate : H.L. (Edi) 1997, p. 121)[15].

ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಗಳು : ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಬಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ

ಬಗೆಗೆ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ; ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದವು. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಗುರಿಕಾರರಿಂದ ಹಕ್ಕುಗಳು – ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಬಂತು. ತೀರಾ ಸರಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಜಾತಿ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಾಯಿತು. ಜಾತಿಗೆ ಇದ್ದ ಹಳೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೊರಟು ಹೋಗಿ ನವರಾಜಕೀಯ – ಅಧಿಕಾರಗಳ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಕಾರಂತರು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ತರುವ ರಾಮೈತಾಳ ಎದುರಿಸುವ ಪ್ರಮುಖ ನೈತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದು : ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಇರುವ 'ಅಧಿಕಾರ ' (ಪೂಜೆಗಳು : ಆಚರಣೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರು – ಭಕ್ತರ ಮಧ್ಯೆ ವೈದಿಕರು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಮಂತ್ರಗಳು ಗೊತ್ತಿದ್ದವು). ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಹೀನವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಶ್ರಾದ್ಧದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ಎಂದು ಅನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'ಭರಾಮಿನ' ಬಗ್ಗೆ ದುಗುಡವಿದೆ. ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯ ನಾಶದ ಬಗೆಗಿನ ಆತಂಕ ಸರಸೋತಿಗೂ ಕಾಡುತ್ತದೆ (ಪು. ೧೬೪) ರಾಮೈತಾಳರಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಸಲ ಅನಿಸುತ್ತದೆ : ... ಇಂಗ್ಲಿಷು ಕಲಿತ ಮಕ್ಕಳು ಮನೆಯ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಾರವು (ಪು. ೧೮೨) ಹಾಗೆಯೇ 'ಮಿಶನರಿ'ಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಬಗ್ಗೆ (ಮತಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ) ಚೋಮನಿಗೂ ಕಳವಳವಿದೆ.

'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಮತ್ತು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಜಾತಿಯೂ ಹೇಗೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಾರಂತರ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಗುಣವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಇಂಗ್ಲೀಷು ಮಾದರಿಯ ಶಾಲೆ ; ಮಿಶನರಿಗಳು – ಅವುಗಳ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನೆರಳು ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ.

೭.೫. ಋಣದ ಪ್ರಶ್ನೆ : ದಾಟಲಾಗದ ಬೇಲಿ

'ಋಣ' ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಸಾಲ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ವೈದಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ದೇವ ಋಣ', 'ಗುರು ಋಣ', 'ಪಿತೃಋಣ' – ಮೂರನ್ನು ತೀರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. 'ದೇವ ಋಣ'ವನ್ನು ಪೂಜೆ, ಪುರಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ; ಗುರು

ಋಣವನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯ ದಾನದ ಮೂಲಕ ; ಪಿತೃಋಣವನ್ನು ಪಿಂಡ ಪ್ರಧಾನ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ತೀರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. 'ಋಣ'ವನ್ನು ದಾಟಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಋಣ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಇದು ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಒಂದು ಅಲಿಖಿತ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಸರಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದರೆ – ಧನಿಗೆ ಒಕ್ಕಲಿನ ಋಣವಿಲ್ಲ. ಒಕ್ಕಲಿಗೆ ಧನಿಯ ಋಣವಿದೆ. ಒಕ್ಕಲು ಧನಿಯನ್ನು ದಾಟಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು 'ಅಧಿಕಾರ'ವರ್ಗದ ಒಂದು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ. ಹೇಗೆ 'ಋಣ'ವೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ 'ಋಣ' ಪರಿಹಾರಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.[೧೬] ಇದಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕದ ಅರ್ಥವಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು 'ಋಣ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯಲ್ಲೂ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಪರಿಭಾಷೆ. 'ಋಣ'ವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಸಮಾನತೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು. ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಇದು ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ದ್ಯೋತಕವೂ ಹೌದು. ಮೊದಲು ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು:

ದೇವರು > ಮನುಷ್ಯ
ಭೂಮಿ > ಮನುಷ್ಯ
ಗಂಡು > ಹೆಣ್ಣು
ತಂದೆ – ತಾಯಿ > ಮಕ್ಕಳು
ನಿಸರ್ಗ > ಮನುಷ್ಯ
ಧನಿ > ಒಕ್ಕಲು
ಕೊಡುವವನು > ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವವನು

ಈ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳೇ ಪ್ರಧಾನ. ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಹೊರತು 'ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ', 'ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ' ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಋಣ ಪಡೆಯುವುದು ; ಋಣ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ಋಣವನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ಋಣ ಕಡಿಯುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. 'ಋಣ'ದ ವಿಷಯಗಳು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ನೀರಿನ ಋಣ'ವೂ ಒಂದು ವಿಷಯ.

ರಾಮೈತಾಳರ ಮೇಲಿನ ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಸರಸೋತಿಯು ಹೊರಟು ಹೋದ ಮೇಲೆ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಪಾರೋತಿಯು ಸರಸೋತಿಯು ಹೇಳಿದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಮನೆಯ ಪಾರುಪತ್ಯ ತನಗೆ ಬೇಡ ; ಇಲ್ಲಿನ ನೀರಿನ ಋಣ ಮುಗಿಯಿತು ಅನ್ನುತ್ತಾಳೆ (ಪು. ೩೯). ಕುಡಿಯುವ ನೀರಿನ ಋಣ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನೀರಿನ ಋಣಮುಗಿಯುತ್ತದೋ ಆಗ ಮನುಷ್ಯ ಆ ಊರನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮದುವೆಯಾದ ಮೇಲೆ ತವರಿನ ಋಣ ಕಡಿಯುತ್ತದೆ (ಪು. ೬೨). ನೀರಿನ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಋಣಾನುಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಶೀನಮಯ್ಯ ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಋಣಾನುಬಂಧ ನೋಡಿ. ಅಲ್ಲಿನ ನೀರು ಹಣೆಯ ಮೇಲೆ ಬರೆದದ್ದಾದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ನೀರನ್ನು ಹೋಗಿ ಕುಡಿಯುವುದು. ಮನೆಯ ಗುಮ್ಮಿನೀರಿನ ಯೋಗ ಬರೆದರೆ ಅದನ್ನೇ ಕುಡಿಯುವುದು (ಪು. ೧೧೩). ಕಾಳನು ಮಾವಿನ ಮಿಡಿ ತಂದು ಕೊಟ್ಟುದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಉಪ್ಪಿನ ಕಾಯಿ ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಹರಿಯಲಾಗತ್ತದೆ (ಪು. ೫೭). ಮಗನ ಅನ್ಯೆತಿಕ ಸಂಬಂಧ ತಿಳಿದ ರಾಮೈತಾಳರು ಮಗನಿಗೆ : ನೀನು ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವುದಾದರೆ ನನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿರಬೇಡ. ನಿನ್ನ – ನನ್ನ ಋಣ ಹರಿಯಿತು. ನಾನು ನಿನ್ನ ಅಪ್ಪನಲ್ಲ ; ನೀನು ನನ್ನ ಮಗನಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೨೧೪). ಸೊಸೆಯು ಮಾವ ಜಮೀನಿನ ವೀಲು ಬರೆದಿರುವ ಕಾರಣ ಮಾವನ ಋಣವಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ (ಪು. ೨೪೯). ಬಚ್ಚಿಯು ನಾಗವೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ : "ಅಮ್ಮಾ, ನೀರಿನ ಋಣ, ನೆಲದ ಋಣ ಎಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮ ಬರೆದರೆ ಉಂಟು ; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲ" (ಪು. ३೫೭). 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿಯೂ ತಂದೆಯ ಋಣ ಕಡಿದ ಗುರುವ (ಪು. ೬೭) ಧನಿಯ ಋಣ (ಪು. ೮೫) ಸಾಯುವುದೆಂದರೆ ನೀರಿನ ಋಣ ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು (ಪು. ೧೧೮) ಧನಿಯ ಋಣ ತೀರಿಸಲು ಉಳುವುದು (ಪು. ೧೨೩) ಎತ್ತುಗಳ ಋಣತೀರಿಸಲು ಅವುಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸುವುದು (ಪು. ೧೨೩) ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಋಣವೆನ್ನುವುದು ಸಾಲ. ಅದನ್ನು ಹಿಂತಿರುಗಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಬಿಡುವುದು ಆಯಾ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ಆದರೆ 'ಋಣ'ವೆನ್ನುವುದು ಕೆಲಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಲಚ್ಚನಿಗೆ'ಪಿತೃ ಋಣ'ದ ಭಯವಿಲ್ಲ. ನಾಗವೇಣಿಯ ನಿರ್ಧಾರಗಳಿಗೆ ಮಾವನ

ಋಣದ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ನೈತಿಕತೆ ; ವಿಧಿ ; ಅದೃಷ್ಟ ; ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವವರಿಗೆ 'ಋಣ'ದ ಭಯವಿಲ್ಲ. ಗುರುವನಿಗೆ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೆ – ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಋಣದ ಭಯವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಋಣಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಋಣವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮಾನಸಿಕ ಭಾರವೂ ಹೌದು. ಆದುದರಿಂದ 'ಋಣ' ಅಲಿಖಿತ ಕಟ್ಟು ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

೭.೬. ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರ ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

'ಪವಿತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಅಪವಿತ್ರ'ವೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಮನಸ್ಸಿನ ಭಾವನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ತನೆಯ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಪವಿತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಅಪವಿತ್ರ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಿಷಯವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. 'ಪವಿತ್ರ' ವೆಂದರೆ ಶುದ್ಧ : ಮಡಿ : ಶುಭವೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ 'ಅಪವಿತ್ರ' ವೆಂದು ಕರೆಯುವುದುಕ್ಕೆ 'ಅಶುಭ', 'ಅಮಂಗಲ', 'ಮೈಲಿಗೆ'ಯೆಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಶೌಚ' – 'ಅಶೌಚ'ವೆನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವುದು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ.[೧೭] ಆದರೆ ಮಡಿ–ಮೈಲಿಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆಯೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ 'ಶುಭಕರಣ', 'ಶುಭನಕ್ಷತ್ರ', 'ಶುಭಮಹೂರ್ತ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ 'ಶುಭಶಕುನ', 'ಅಪಶಕುನ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿಯೂ 'ಹರಾಮ್' ಎಂದರೆ ಮಡಿಯಿಲ್ಲದ್ದು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಇದು ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಹೌದು. 'ಶುಭ 'ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪೂರ್ವಪದ. ಇದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಖ ಭಾಷಿಕರಚನೆಗಳಿವೆ. 'ಶುಭಮಹೂರ್ತ' (ಶುಭಕಾಲ) ಶುಭದಿವಸ (ದಿನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು – ಉದಾ : ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಂಗಳವಾರ ಶುಭದಿನವಲ್ಲ) ಶುಭಕಾರ್ಯ (ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು) ಶುಭಸಂಕಲ್ಪ (ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) ಶುಭಾರಂಭ (ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು). ಅಶುಭ ಮಹೂರ್ತ (ಮದುವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) ಶುಭಯಾತ್ರೆ (ಯಾತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) ಶುಭಶಕುನ (ನಂಬಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಇವು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕೂಡಾ ಶುಭ ಮತ್ತು ಅಶುಭವೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವಿದೆ (ಶನಿ = ಅಶುಭ ಗ್ರಹ).

ಇದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧ (ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆ) ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರ ಸ್ಪರ್ಶ ; ಪ್ರಾಣಿಗಳು ; ಚರ್ಮದ ವಸ್ತುಗಳು ; ಮಾಂಸಾಹಾರ ; ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು – ಅಶುದ್ಧವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ.[೮]

೧. ಕುಲ – ಕುಟುಂಬ

೨. ಅರ್ಥ – ದೈನಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರ

೩. ಶರೀರ – ದೇಹ ಸಂಬಂಧಿ, (೧೯೯೯, m. ೪೯)

ಈ ಮಾದರಿಯು ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೇ ತರಬೇತಿಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ.

ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. 'ಸ್ವಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯು ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಅಪವಿತ್ರ'ವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ 'ಸ್ವಂತ' ಮತ್ತು 'ಅನ್ಯ'ದ ನಡುವೆ ಭಿನ್ನತೆ : ಅಂತರಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ. 'ಮಡಿ'ಯೆನ್ನುವುದು ಶ್ರೇಷ್ಠ 'ಮೈಲಿಗೆ'ಯು ಕನಿಷ್ಠವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಮೂಲತಃ ಮನಸ್ಸು ; ದೇಹ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ನಿಸರ್ಗ ; ಗಂಡು ; ಹೆಣ್ಣು : ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ.

೧. ನಿಸರ್ಗ (ನೈಸರ್ಗಿಕ) ಮೈಲಿಗೆ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪವಿತ್ರ

೨. ಹೆಣ್ಣಿ (ಮೈಲಿಗೆ) – ಗಂಡು (ಮಡಿ)

೩. ಸಹಜ ದೇಹ (ಮೈಲಿಗೆ) – ಶುದ್ಧೀಕರಣಗೊಂಡ ದೇಹ (ಮಡಿ)

೪. ಆಶ್ಲೀಲ ಮಾತು (ಮೈಲಿಗೆ) – ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ (ಮಡಿ)

೫. ಶೂದ್ರ (ಮೈಲಿಗೆ) – ಬ್ರಾಹ್ಮಣ (ಮಡಿ)

೬. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ (ಮೈಲಿಗೆ) – ದೇಶಭಾಷೆ (ಮಡಿ)

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಡಿ–ಮೈಲಿಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದರ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಲಗ್ನ ಮತ್ತು ಉಪನಯನಕ್ಕೆ ಶುಭಮಹೂರ್ತ (ಪು. ೧, ಪು.

೩೦೮) ಜಾತಕ (ಪು. ೪೨, ೯೬) ಹುಟ್ಟುವ ನಕ್ಷತ್ರ (ಪು. ೯೧, ೯೨) ನಾಮಕರಣ (ಪು. ೧೧೬), ಪ್ರಯಣದ ಮಹೂರ್ತ (ಪು. ೧೩೧), ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನ ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದು (೧೩೨) ಅಕ್ಷರದ ಪ್ರಾರಂಭ – ವಿಜಯದಶಮಿ (ಪು. ೧೩೧) ಪಂಚಾಂಗದ ಸಮಗಳಿಗೆ – ವಿಷಮಗಳಿಗೆ (ಪು. ೧೭೭) – ಇವು 'ಮಡಿ'ಯ ವಿಚಾರಗಳು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಶುಭಮಹೂರ್ತದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪಂಚಾಂಗದ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಮೈಲಿಗೆ (ಪು. ೧೫೫, ೧೬೬) ಹೋಟೆಲು ಉದ್ಯಮ ಮೈಲಿಗೆ (ಪು. ೩೬೨) ಶೂದ್ರರ ಸ್ಪರ್ಶ (ಪು. ೧೨೬) ಅನ್ಯಜಾತಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಊಟ (ಪು. ೧೧೨) – ಇವುಗಳು ಮೈಲಿಗೆಯ ಸೂಚಕಗಳು. ಮೈಲಿಗೆ ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪರಿಹಾರಗಳಿವೆ – ಸ್ನಾನ ; ದಾನ ಇತ್ಯಾದಿ.

'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೆಡುವುದು ಮೈಲಿಗೆ (ಪು. ೮೪) ಹೊಲೆಯ ನೇಗಿಲು ಹಿಡಿಯುವುದು ಸಲ್ಲದು (ಪು. ೧೪) ಹೊರಡುವಾಗ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದು ಅವಲಕ್ಷಣ (ಪು. ೧೧೦).

ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮಡಿ – ಮೈಲಿಗೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯೂ ಈ ಮೂಲಕ ಒಂದು ವಿಶ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅನನ್ಯತೆಯ ಭಾಗ.

ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ರೂಪಕಗಳು

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಂದರೆ – ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧತೆಗಳ ಅಹಂಕಾರ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಯೂರೋಪ್ ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ನಾವು ಕಾರಂತ ; ಬೇಂದ್ರೆ ; ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ನೋಡಲು ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಮೊದಲ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎಡವಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ' ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ದುರುದ್ದೇಶಪೂರಿತವಾದ : ಜನಾಂಗವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. 'ಜಾತಿ'ಯ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

ಕೂಡಾ ಇದೇ ಬಗೆಯದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಟಿಜಾತಿಟಿ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

೧. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಆದುದರಿಂದ ಚೋಮನಿಗೆ ಆಸ್ತಿ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ.

೨. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರವು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಲೇಖಕನ ಜಾತಿಗೂ ಕೃತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕಾರಂತರ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಕೃತಿಯೊಂದು ರೂಪು ತಳೆಯುವ ರಾಜಕೀಯ ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಿ 'ಅನವಶ್ಯಕ'ವೆನ್ನಬಹುದಾದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈ ಥರದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಅಂಟಿಸಿದ ನಂಟು ಇದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಎರಡು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಧ್ರುವೀಕರಿಸಿ ನೋಡಿದೆ : ಒಂದು, ಮೇಲು ಜಾತಿ ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ = ವೈದಿಕ = ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣವಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ದಲಿತ. 'ದಲಿತ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ ಲೇಖಕರು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ದಲಿತ ಅಂದರೆ ಶೂದ್ರ ಅಂದರೆ ಕೆಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಂದರೆ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಜಾತಿ. ಇದು ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯ ಧ್ರುವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮ ಮಾತ್ರ ಸರಳವೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.[೯] ಮತ್ತು ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬರವಣಿಗೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಸರಳಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಮತ್ತು "ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ರೂಪಿಸಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೂಮಿಕೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ೧೮೨೦ ರಿಂದ ೧೮೭೦ ರ ವರೆಗಿನ ಕಾಲಾವಧಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲಘಟ್ಟ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಯುಗದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ; ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ ; ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳ

ಬಗೆಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಬದಲಾದವು. ಹೀಗೆ ಬದಲಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ 'ತಾರತಮ್ಯ' ಧೋರಣೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಚಿಕಿತ್ಸಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬಂತು.

'ಸಾಮಾಜಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ'ದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಎರಡು – ಮೂರು ಹಂತಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಒಂದು : ನವ ವಿದ್ಯಾವಂತ ; ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ತಳೆದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣವಾಗಲೀ ; ಅದರ ಜೊತೆಗಿನ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯಾಗಲೀ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದರ – ಕೊಂಚ ನಯಗೊಳಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಯೇ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ, ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು.

ಎರಡನೆಯದು : ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಂತ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಸಿಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಚಿಂತಿಸದ ಒಂದು ಮಧ್ಯಮ ; ಏಕಾಂತವಾದಿ ವರ್ಗ.

ಮೂರನೆಯದು, ವಸಾಹತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿರೋಧವೊಡ್ಡಿದ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಹಂತ.

ಈ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗದಿರುವ ಒಂದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗವಿತ್ತು. ಯಾವುದನ್ನು ಯೂರೋಪಿನ ಚಿಂತಕರು – ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತುಂಬಾ ಕ್ರೂರವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿದಿತ್ತೋ ಅಂಥ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇದ್ದ ವರ್ಗವದು. ಈ ವರ್ಗ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯ ; ನಂಬಿಕೆ ; ಮುಂತಾದವುಗಳ ನಂಬಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವಾಗಲೀ ; ಯೂರೋಪಿನ ಚಿಂತನೆಯಾಗಲೀ ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ 'ಮಹಿಳೆ'ಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಲೇಖಕರು ಮಂಡಿಸಿರುವುದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸರಸೋತಿಯಾಗಲೀ ; ನಾಗವೇಣಿಯಾಗಲೀ ; 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ 'ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಲಿ' ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. 'ಸರಸೋತಿ' ಒಬ್ಬಳು ಆದರ್ಶ ಸೀತಾಮಾತೆಯ ಅಥವಾ ಭಾರತಾಂಬೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲ. ಅವಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಳು, ವಿಧವೆ. ಸಿಟ್ಟು ಬಂದರೆ ಅಣ್ಣನೊಂದಿಗೆ ಜಗಳವಾಡಬಲ್ಲವಳು.

ಮತ್ತು ಅಣ್ಣನ ಮನೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಟು ಹೋಗುವವಳು. ಏನಿದ್ದರೂ ಸರಸೋತಿಯ ಮೇಲೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೋ ಆಧುನಿಕತೆಯೋ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆಯೆಂದು ಹುಡುಕಲು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಲ್ಲ. ಇಂಥದ್ದೊಂದು 'ಮಾದರಿ'ಯ ಜನರು ಕೂಡಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಂಬಿದ್ದರು. ಅವರು ನಿರೀಶ್ವರ ವಾದಿಗಳಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಾಗಿದ್ದರು. ಯೂರೋಪ್ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆಯು ಹೇಳುವ 'ಕ್ರೂರ ಮೌಲ್ಯ' ಈ ಮಾದರಿಯ ಜನವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ನೈತಿಕತೆಯ ಮುಖಾಂತರ ; ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂದ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವೂ ಇಂಥ ಕಡೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.[೨೦] ನಾಗವೇಣಿ ; ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿ ; ಐತಾಳರು ; ಚೋಮ ; ಬೆಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದವರು ಬದುಕುವುದು ; ದುಃಖಿಸುವುದು ; ಜಗಳವಾಡುವುದು ; ಸಿಟ್ಟುಗೊಳ್ಳುವುದು – ಎಲ್ಲವೂ ಅವರವರ ಭಾವ ಹಾಗೂ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ. ಇಂಥವರ ಮೇಲೆ 'ವಿಜ್ಞಾನ' 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ' – ಇತ್ಯಾದಿ ಯಾವುದೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಕಾರಂತರು ಚಿಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಬಿಯೆಂಥಾ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ತರುವ ಸರಸೋತಿ – ಪಾರೋತಿಯಂಥವರು ಬೇರೆಯದನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ.

ಕಾರಂತರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ೧೯೩೦ ರಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವರ್ಗದವರನ್ನು ಹರಿಜನರು ಎಂದು ಕರೆದರು.[೨೧] ಅದೇ ವರ್ಷ ಸೆಪ್ಟಂಬರ್ ೩೦– ಪಂಡಿತ ಮದನ ಮೋಹನ ಮಾಲವೀಯರ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ನಿರೋಧಕ ಸಂಘ' ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಟವಾದುದು ೧೯೩೧ ರಲ್ಲಿ. ಇದು ಕಾಕತಾಳೀಯ ಇರಲಾರದು. 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆ'ಯೆನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯೇನು ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು – ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೊಲೆಯನಿಗೆ ಆಸ್ತಿ ಕೊಡಬಾರದು ಎಂದಲ್ಲ. ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯೇನು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವುದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಬೇರೆ. 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ' 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆ' 'ಭಾರತೀಯತೆ' ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಸಮೃದ್ಧ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ

ಮಂಡಿಸುವ 'ಕಥನಗಳು' ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವಾಗಿದೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆವರಣವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಆವರಣವಾಗಿದೆ.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ನಮೂನೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು : ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣ ; ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಜಕಾರಣ.

ಇನ್ನೊಂದು : ಗ್ರಾಮರಾಜಕಾರಣ : ಕುಟುಂಬ ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ದಿಕ್ಕುದೆಸೆಗಳು.

ಮೊದಲನೆಯದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವ : ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳು : ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮದ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು.

ಎರಡನೆಯದು : ಗ್ರಾಮೀಣ ರಾಜಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಧರ್ಮ ; ಜಾತಿ ; ಕೌಟುಂಬಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಕಗಳಿವೆ. ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ.

ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಜನಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಮೈತಾಳರು ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವರು. ಅವರ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿ ಶೀನಮಯ್ಯ. ಶೀನಮಯ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ ಆಗಿದ್ದರೂ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ರಾಮೈತಾಳರ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಥಾ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಶೀನಮಯ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರಾಮೈತಾಳರೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವೈದಿಕ ಮಾತ್ರ. ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಶೀನಮಯ್ಯನಲ್ಲಿರುವುದು ಅನ್ನ ಮಾರಿದ ದುಡ್ಡು. ಶೀನಮಯ್ಯ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಂಡಿರೆ ರಾಮೈತಾಳರಿಗೂ ಅದೇ ಆಸೆ. ಇದರ ಮುಖಾಂತರ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ನೆಮ್ಮದಿಯಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿ. ಇಬ್ಬರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದರೂ ಸಂಪನ್ಮೂಲ (ಹಿಡುವಳಿಯ ಒಡೆತನ) ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಿದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಯಾವುದಿರಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಶೀನಮಯ್ಯನಿಗೆ ಅರಿವಿದೆ. ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲವೆಂದು ಐತಾಳರಿಗೂ ಕಾಣಿಸುವುದು ಅಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ. ಮಯ್ಯರಿಗೆ 'ಅನ್ನ ಮಾರುವ ಉದ್ಯಮದಿಂದ ಬದುಕುವುದು ನೈತಿಕ ಅಥವಾ ಅನೈತಿಕವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ' ಪಡೆಯಬೇಕೋ – ಬೇಡವೋ ; ತಮ್ಮ ಕುಲವೃತ್ತಿ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕೆ –

ಬೇಡವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ನೈತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ. ಆಚಾರ – ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆಯಿದೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ರಾಜಕಾರಣದ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವುದು ಹೀಗೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಲವೃತ್ತಿಗಳು ಹಾಳಾಗತೊಡಗಿದ್ದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅಧಿಕಾರ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಐಗಳಮಠಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಾಯಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗ್ರಾಮದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ಉದ್ಯೋಗಗಳ ನಾಶ – ಹೊಸ ಉದ್ಯೋಗಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಬೇಕಿದ್ದ ಸಂಬಂಧದ ನಡುವೆ ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೂ ಇದೆ. ಸರಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ – ರಾಮೈತಾಳನಂಥವರು ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡರು. ಅವರು ಹೊಸ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಲಚ್ಚ' ಹೊಸದೊಂದು ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಖಾಸಗಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಅರಾಜಕತಾವಾದಿಯಾದವನು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಮನೂ ಈ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅಲೆದಾಡಿ ಒಂದು ನೆಲೆಯೂರಲು ತವಕಿಸಿ ಅನಂತರ ಕೊನೆಗೆ ನೆಲೆಯೂರಿದವನು. 'ಲಚ್ಚ' ದಾಂಪತ್ಯೇತರ ಸಂಬಂಧದ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಸುಖಪಡೆದವನು. ರಾಮೈತಾಳರ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಟ್ಟ ದಾರಿ ಹಿಡಿದವನು. ಮದುವೆ ಅಧಿಕೃತ. ಲಚ್ಚನ ಹೆಂಡತಿ ಧರ್ಮಪತ್ನಿ. ನಾಗವೇಣಿ ಜೀವನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ 'ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ' ಧರ್ಮ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡವಳು. ಅವಳಿಗೆ ನಿಷ್ಠೆಯಿದೆ. ಒಂದು ನೈತಿಕ ನೆಲೆಯಿದೆ. ಅಡ್ಡದಾರಿ ಹಿಡಿದ ಲಚ್ಚ ಮತ್ತು ಅಡ್ಡದಾರಿ ಹಿಡಿಯದ ನಾಗವೇಣಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾರಂತರ 'ನೈತಿಕ ಆದರ್ಶ'ವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ರೂಪಿಸಿದ ನಿರ್ವಾತ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಬಗೆ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗ್ರಾಮೀಣ ರಾಜಕಾರಣದ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವಿರುವುದು ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ; ಅದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ, ಹೊಸ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ನಡುವೆಯೂ ಕೃಷಿಕೇಂದ್ರಿತ ಜಗತ್ತು ಇದೆ. ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಾಶವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೂ, ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲಲ್ಲಿ

ಬರುವ ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ನಾಗವೇಣಿ ; ಕೊನೆಗೆ ರಾಮ – ಈ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಪಡೆಯುವ ಸಂಬಂಧ ನಿಕಟವಾದುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಈ ತರಹದ ಸಂಬಂಧಗಳಿಲ್ಲ. ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಭೂಮಿಯ ಕಡೆಗೆ ಐತಾಳರು ತಿರುಗಿ ನೋಡಿದರೂ ಅವರ ಗಮನ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ. ಕೃಷಿಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸರಸೋತಿ – ಪಾರೋತಿಯರ ಮೇಲೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯೇ ಇದರ ಕೇಂದ್ರ.

'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರದೇಶಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಎರಡು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ರೂಪಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಭೋಗನಹಳ್ಳಿ; ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಫಿತೋಟ. ಭೋಗನಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ಎದುರಿಸುವುದು ಸ್ಥಳೀಯ – ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನನ್ನು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಫಿತೋಟದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಜನಾಂಗದ ಯಜಮಾನರು. ಮನ್ವೇಲ ಒಬ್ಬ ಏಜೆಂಟ್ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಅದರ ಮುಖೇನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಕಾರವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನ್ವೇಲ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಇದನ್ನು. ಆಗಿನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ ಬೇರೆ ಮಾದರಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೇತ ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಕೇತ; ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನ ; ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿತು. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ 'ಕ್ರೂಜೆ'ಯಾಗಲೀ ; ಗುರವನ ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲೀ[೨]; ಮನ್ವೇಲ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ ತುಂಬಾ ಸರಳವಾದ ಸಂಕೇತವಲ್ಲ. ಇದರ ಮೂಲಕವೂ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಯು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಾಂಗದ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಹಿಡುವಳಿ'ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ' ಹಾಗೂ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿ ರಾಮೈತಾಳರ ಕುಟುಂಬ ಪ್ರಧಾನ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅನುಷಂಗಿಕ. ಅದು ಶೀನಮಯ್ಯನ ಕುಟುಂಬವಿರಬಹುದು ; ಸೂರನ ಸಂಸಾರವೇ ಇರಬಹುದು – ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಇವಿಲ್ಲ. ರಾಮೈತಾಳನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ – ರಾಮೈತಾಳರು ಪದೇ ಪದೇ – ಏನಿದ್ದರೂ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರ ಪಾರುಪತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಮೈತಾಳರು ಹಾಗೆಯೇ

ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅಂಶ. ಆದರೆ, ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿ ; ಸತ್ಯಭಾಮೆಯರು ಗೃಹಕೃತ್ಯದ ಮುಖೇನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವವರು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಕೌಟುಂಬಿಕ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವವರು. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿಯೂ ಚೋಮನನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವಳು ಬೆಳ್ಳಿ. ತಂದೆಯ ಸಾಲ ತೀರಿಸಲು ಅವಳು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡದು. ಕೌಟುಂಬಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ನಿರ್ಧಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಗಂಡಿನ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಪಿತೃರೂಪಿ ಅಧಿಕಾರ ರೂಪಕ್ಕೂ ; ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅಧಿಕಾರ ರೂಪಕ್ಕೂ ಈ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಗಂಡಿನ ಅಧಿಕಾರ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದುದು. ಅದು ತಾರ್ಕಿಕವಾದುದು. ಮತ್ತು ಮಾನ್ಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಸ್ತ್ರೀಯಾಧಿಕಾರವೆನ್ನುವುದು ಈ ಥರ ಅಲ್ಲ. ಸರಸೋತಿ – ಮನೆಬಿಟ್ಟು ಹೋದಾಗ ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ತಳಮಳ : ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗವೇಣಿಯ ವರ್ತನೆಯ ಕ್ರಮ – ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈ ಥರದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು 'ಸಮಾನತೆ' ಮುಂತಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದ ನಾಗರಿಕ ಸವಾಜದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಿಂದ (Civil Society) ಕೂಡಾ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಕುಟುಂಬ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬೌದ್ಧಿಕ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಕರಗತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಭದ್ರತೆ ; ಸಂರಕ್ಷಣೆ – ಎರಡೂ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ನಾಗವೇಣಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ರಾಮನ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಭಿನ್ನತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ದುಃಖವಾದಾಗ ಆತ ಕಡಲಿನ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಚೋಮ ದುಃಖವಾದರೆ ದುಡಿ ಬಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಗವೇಣಿ ; ಬೆಳ್ಳಿಯಂಥವರಿಗೆ ಕುಟುಂಬ ಮುಖ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಆಸೆ – ನಿರಾಸೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ದುಃಖದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಯಾವುದೋ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮದು ದುರಂತವೆಂದನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಬದುಕಿದರೆ – ಲಚ್ಚ ; ರಾಮ ಮುಂತಾದವರು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವರ್ಗವೇ ಬೇರೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಅವರು ಪರಕೀಯರಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಕುಟುಂಬ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಸಮತೆಯ

ಮೌಲ್ಯಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವೂ ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿಯ ಅಸಮತೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳಿವೆ (ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ). ಆದರೆ ಆ ಮಾದರಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆಯೆಂದು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅನನ್ಯತೆ ; ದಲಿತರ ಅನನ್ಯತೆಯೆರಡೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ರಾಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ : ಅದರ ಚಳುವಳಿಯ ಭಾಗ ; ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಹೊಂದುವ ಭ್ರಮನಿರಸನವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದ ಮುಖ್ಯ ಚಳುವಳಿ. ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗಿವೆ. ಈ ಥರದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾಗವೇಣಿಯಂಥವರಿಗೆ ಇರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಉಪ್ಪಿನ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ; ಅದರೆ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಇದ್ದ ಧೋರಣೆಯೂ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಕೇಡಿನ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ತಾಯಿ ರಾಮನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ : "ಮಗು, ಏನು ಸ್ವರಾಜ್ಯವೋ ! ನಿನ್ನ ಅಜ್ಜ ರಾಮ ಐತಾಳರು ಜನಿವಾರಕ್ಕೆ ನೂಲು ನೂತು ಮಗನ ಕೈಯಿಂದಲೂ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಪಡೆಯದೆ ಸತ್ತರು.[೨] ಅವರು ಜನಿವಾರ ನೂಲುತ್ತಿದ್ದ ಗಾಲಿಯನ್ನು, ನಿನಗೆ ನಾನು ಸಣ್ಣದಿರುವಾಗ ಗಿರ್ಗಿಟಿ ಆಡಲಿಕ್ಕೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೆ. ಈಗ ನೂತು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಿಯ" (ಪು. ೪೧೫) ಗಾಂಧಿಯವರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ; ಅದರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ನಾಶವಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹೀಗಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ : ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲಕ ಬಗೆಹರಿಸಲಾಯಿತೆ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಹಿಡುವಳಿಯಲ್ಲದ ; ವಾಸಿಸಲು ಮನೆಯಿಲ್ಲದ 'ಚೋಮ' ಕೇಳುವುದು ಬೇರೆ[೨೫]. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ರಾಮ ಕೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಬಹುಮುಖಗಳಿವೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಅದೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಹಣೇಬರಹದ ಕುರಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯ. ಇದನ್ನು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಹಣೇಬರ. ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವವನು ಬ್ರಹ್ಮ. ಟಿಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದುದನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೆಲ್ಲಿ ಒರಸಿದರೆ ಹೋದೀತೆ ? – ಒಂದು ಲೋಕಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮಾತು. ಜೀವನದ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಕತೆಗಳಿಗೂ – ಜೀವನಕ್ಕೂ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಇಹ ಮತ್ತು ಪರದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಿದೆ. ಸ್ವಯಂಕೃತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಇದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

೨. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕವಾಗಿಯೂ ನನಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದರು. ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರು ಉಪನ್ಯಾಸ ನೀಡಲು ಬಂದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರೊಡನೆ ಕೆಲ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಕಳೆದಿದ್ದೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ 'ಚೋಮ' ಎಲ್ಲಿಗೆ ಸೇರಿದವನು ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರು 'ನಾನು ಪಾಣಾಜೆ : ಪುತ್ತೂರು ಮುಂತಾದ ಕಡೆ ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಆಗ ಕೊರಗರ ನಿಜವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೇನು ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂತು. ನಾನು ಚೋಮನಂಥವರನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇನೆ. ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನಂಥವರನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ನೆನಪು. ನನಗೆ ಭೂ ಸುಧಾರಣೆ – ಭೂದಾನ ಚಳುವಳಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಥರದ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ' ಅಂತಲೂ ಹೇಳಿದ್ದರೆ –

೩. ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಾವ್ಯಸತ್ಯ' ಹಾಗೂ 'ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ' ಬೇರೆಯಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಕಾವ್ಯಸತ್ಯ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅನನ್ಯತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಗೂ – ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ.

೪. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡದಾದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಲ್ಲ. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಚರ್ಚೆ ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರ್ಚೆ'ಯೆನ್ನುವುದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪದವೂ ಆಗಿದೆ.

೫. ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಕತೆಯೇ – ಕತೆಯೂ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಪಾತಳಿಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

೬. ಈ ಮೂರು ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೀರಶೈವ ಹಾಗೂ ಈಗಿನ ಲಿಂಗಾಯಿತರಿಗೂ ಒಂದೇ ಮಾನದಂಡ ಬಳಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಇರುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಜಾತಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಈಗ ಇದೆಯೆ? ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಕೆಲಸ ರಾಜ್ಯವಾಳುವುದು ಎನ್ನುವ ಹೇಳಿಕೆಯು ಈಗ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

೭. ಡೊಮಾಂಟನ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.

೮. ಪಿ. ಕಮಲಾಕ್ಷ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ 'ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹರಿಜನ ಮತ್ತು ಗಿರಿಜನರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸ', ಕೃತಿಯನ್ನು ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಚೋಮನ ದುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೂ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದಾದ ದಿನಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ :

ಸೋಮವಾರ – ಚೋಮ

ಶನಿವಾರ – ಚನಿಯ

ಗುರವಾರ – ಗುರುವ

ಶುಕ್ರವಾರ (ಬೆಳ್ಳಿ – ತುಳು) – ಬೆಳ್ಳಿ

೯. ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಕಾನೂನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಾನೂನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಇದೆ. ಇದು ಜಾತಿಯೊಂದಿಗೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮಿತಿಯಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕಾಲವಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯೆನ್ನುವುದು ಅವನ ಕರ್ಮದಿಂದ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದು. ಕರ್ಮ ಅವನ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ **- Valentine Chirol (1926) Imaging India. 1990. Ronald Inden. p. 65.**

೧೦. ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ – ಮೇಲು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ನಡುವೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಕೆಳಜಾತಿಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೧೧. ಬೆಳ್ಳಿಯೂ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ : ... ಹಿರಿಯರು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಧನಿಯರ ಉಪ್ಪನ್ನು ತಿಂದೇ ಬೆಳೆದವರು. ನಾವು ಆ ಉಪ್ಪಿನ ಋಣವನ್ನು ಹರಿಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ... ಚಿನ್ನದಂಥ ಧನಿಯರ ನೆಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಮಗೆ ದೇವರು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡಲಾರ' (ಪು. ೮೭).

೧೨. 'ಜಾತಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಮಿಶನರಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತೊಂದು. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಚಿಂತನೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯವು : ಹಿಂದೂಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಯಮಾವಳಿ ಹೊಂದಿದೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ'ವೇ ಮುಖ್ಯ ಪರಂಪೆಯೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿಸಿದೆ. ಮಿಶನರಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ – ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಮಾಜವನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಜಾತಿಯೇ ತಳಹದಿ. ಅದನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿದರೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮತಾಂತರ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿತು. ಬೈಬಲ್ ಅನುವಾದವೂ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು – ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ವಸ್ತುವೆಂಬಂತೆ ನೋಡಿದರು (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : **Cheris Smaje, 2000. Natural Hierachies, p. 143-152**).

೧೩. ಮಿಲ್ (೧೮೫೮) ಹಿಂದೂ ಕಾನೂನಿನ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣ (**Division of Labour**) ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (**Ronad Inden, 1990, p. 57**).

೧೪. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಣ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತು : ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ – ಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಣಗಳು ಬಂದವು (**Michel Foucault, 1970, p. 167**).

೧೫. ೧೭೯೩ ರಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಶರು (ಕಾರ್ನವಾಲೀಸನ ಸಮಯ) ಬ್ರಿಟೀಶರು ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಕಾಯಿದೆಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೋರ್ಟು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬೇಕು ಹಾಗೂ ಕಾನೂನು ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿರಬೇಕು.

ಹಿಂದೂಲಾ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂಲಾ ಇದ್ದರೂ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರು ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕು.

ಜಿಲ್ಲಾ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರಾಗಿ ಬ್ರಿಟೀಶರಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಉದ್ಯೋಗಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ನೇಮಕಮಾಡಬಹುದು.

ಜಮೀನಿಗೆ ಭೂ ಕಂದಾಯ ನಿಗದಿಪಡಿಸಬೇಕು.

ನ್ಯಾಯಾಲಯವು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ಮಾದರಿಯನ್ನು : ಅಲ್ಲಿನ ನಿಯಮ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕು.

ಕಂದಾಯ ಇಲಾಖೆ ಹಾಗೂ ನ್ಯಾಯಾಲಯ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು.

ಜಮೀನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತಕರಾರುಗಳಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಿವಿಲ್ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇತ್ಯರ್ಥವಾಗಬೇಕು. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : **Bernard S. Cohn, 2003, p. 463**) .

ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಐತಾಳರು ನೂರು ರೂಪಾಯಿಗೆ ಮಿಕ್ಕಿತೀರ್ವೆ ಕೊಡುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು (ಪು. ೨೧೮).

೧೬. ಋಣವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ : ಋಣ ಅಂದರೆ ಸಾಲ. ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಋಣ ಕ್ರಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ : ದೇವ ಋಣ ; ಪಿತೃಋಣ ; ಋಷಿಯಣ ; 'ದೇವಋಣ'ವನ್ನು ಕ್ರಿಯಾ ; ಋಷಿ – ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ; ಪಿತೃ – ಪ್ರಜಾ – ಮೂಲಕ ಪರಿಹರಿಸಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸಾಲು ಹೀಗಿದೆ : ಋಣಾನುಬಂಧ ರೂಪೇಣ ಪಶುಪತ್ನಿ ಸುತಾಲಯ :" ಪಶು ; ಪತ್ನಿ ; ಸುತ ಮತ್ತು ಆಲಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಋಣ ಬೇಕು. ಸಾಲಕೊಟ್ಟವನನ್ನು – ಉತ್ತಮರ್ಣ ; ಸಾಲ ತೆಗೆದುಕೊಂಡವನು – ಅಧಮರ್ಣ (ನೋಡಿ : ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಕೋಶ).

೧೭. ಆರ್. ಎಸ್. ಖರೆಯಂಥವರು ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ **Madan : T.N. 2001, p. 49**) .

೧೮. ಈ ಕುರಿತು ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಟಿ.ಎನ್. ಮದನ್ ಅವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ (**Madan : T.N. 2001, p. 48, p. 71**) .

೧೯. ಇದರ ಉದ್ದೇಶ – 'ಜಾತಿ'ಯ ಸಮರ್ಥನೆಯಲ್ಲ. 'ಜಾತಿ'ಯ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ.

- 'ಜಾತಿ'ಯೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ರೂಪ ಬದಲಾಯಿಸಿದೆ.
- ಜಾತಿಯನ್ನು ಕೋಮು ಎಂದಾಗಲೀ : 'ವರ್ಣ'ದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಿಂದಾಗಲೀ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.
- ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ – ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಪ್ರಜೆಯು ಹೊಸ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕಾಯಿತು.
- 'ಜಾತ್ಯಾತೀತ'ವೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೇ ಅದರ ಗುಣದಿಂದ ಹೊರತು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.
- ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಎಂದು ಹುಡುಕಬೇಕು.
- 'ಜಾತಿ' ಯೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಅದು ಅದರ ಧನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಋಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ.

(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : i) Sudipta Kaviraj. (Ed:) 1997. Politics in India. ii) Parthachatterjee. 1997. The Nation and its Fragments)

೨೦. 'ಪರಿಶುದ್ಧ ಆತ್ಮ' 'ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬಹುದಾದ್ದು', 'ಒಪ್ಪಲಾಗದೇ ಇರುವಂಥದ್ದು' 'ಉದಾರತೆ'– ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ'ಯು ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದ್ದು ಇದನ್ನು : ನೀನು ನನ್ನ ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ಗೌರವಿಸು. ನಾನು ನಿನ್ನ ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತೇನೆ (Terry Eagleton, ೧೯೯೧, p. ೭೧).

೨೧. ೧೯೩೩ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೩೦ ರಂದು ಗಾಂಧಿ ಸಬರಮತಿ ಆಶ್ರಮವನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸೇವಾ ಸಂಘಕ್ಕೆ ನೀಡಿದರು. 'ಇಂದು ನಾವು ಆಚರಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ನನ್ನ ದೃಢನಂಬಿಕೆ '... ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಆ ಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ತೊಡೆದು ಹಾಕದಿದ್ದರೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಲವಲೇಶ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ'ಎಂದು ಗಾಂಧಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಗಾಂಧಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಹರಿಜನ ಕಾರ್ಯ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ಆಂದೋಲನ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಒಂದು ಪಾಪ (ಮಹಾತ್ಮ. ೧೯೭೬. ಪು. ೩೨೧-೨೩. ಸಂ. ೩).

೨೨. ಈ ಕುರಿತು ಕಾರಂತರು 'ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖ'ದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ (೧೯೯೮. ಪು. ೧೨೯-೧೩೬).

ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಹೊಲೆಯರ ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿಯೇನಿತ್ತು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ತಾವು ಸೇಂದಿ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಚಾರ ನಡೆಸಿದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ 'ರಾಮ'ನೂ ಸಾರಾಯಿ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಚಾರ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ.

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಹರಿಜನದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಸಾಲುಗಳು ಹೀಗಿವೆ : 'ಪಾನ ನಿರೋಧದ ಕೂಗು, ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಪ್ಯಾಷನ್ನಾಗಿದೆ. ೧೯೨೦ ರಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಯಿತು' (ಮಹಾತ್ಮ. ಸಂ. ೪. ೧೯೮೧. ಪು. ೨೬೭).

೨೩. ಮತಾಂತರದ ಮೂಲಕವೇ ಭಾರತೀಯರ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿ ಏಕಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೂ ಮತಾಂತರದಿಂದ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ - ಆರ್ಥಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಬರಬಹುದೆಂದು ಆಗಿನ ಮಿಶನರಿಗಳು ನಂಬಿದ್ದವು (೨೦೦೦, m. ೧೪೩೧೫೨).

೨೪. ನಾಗವೇಣಿ ಈ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಲಚ್ಚ ತನ್ನ ತಂದೆಗೆ ಪಿಂಡ ಪ್ರಧಾನ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಧಾರ್ಮಿಕ - ಪಠ್ಯಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣದು ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ ಆಸ್ತಿ - ವರ್ಗಾವಣೆ ಪರಂಪರೆ. ರಾಮೈತಾಳರು - ನಾಗವೇಣಿಗೆ ವಿಲ್ಲು ಬರೆಯುವಾಗ ತನ್ನ ಸ್ವಯಾರ್ಜಿತ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗ ದೊರೆಯಬೇಕಾದರೆ ಮಗ ಪಿಂಡ ಪ್ರದಾನ ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಅಂಶಕ್ಕೂ ರಾಮೈತಾಳರು ಎಡನೆಯ ಮದುವೆಗೆ ಕೊಡುವ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಚೋಮನಿಗಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳು ಪಿಂಡ ಪ್ರಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

೨೫. ಮಾರಿ ಹೊಲೆಯರು ವಾಸಿಸುವ ಗುಡಿಸಲಿಗೆ 'ಕೊಪ್ಪ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರ ಕೊಪ್ಪಗಳಿಗೆ ಗೋಡೆಗಳಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಛಾವಣಿಯಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ಗಡೆಗೆ ಗರಿಯ ಹೊದಿಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೂ - ಊರೊಳಗಿನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಊರಿನ ಹೊರಗಿದ್ದು ಬದುಕುವವರ ಪರಂಪರೆಯೂ ಬದಲಾಗಿದೆ, ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಸ್ಯೆಯೇನಿದೆಯೆಂದರೆ - ಇಡೀ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ವರ್ಗ (RE/RS- ಇತ್ಯಾದಿ) ಎಂದು ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಕಷ್ಟ

ಗ್ರಂಥಋಣ : (ಮೂಲ ಕೃತಿಗಳು)

೧. ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಣಿ, ಸಂ. ೪. ಕಾದಂಬರಿ ೩) ೨೦೦೧ ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ.) ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ ಬೆಂಗಳೂರು.

೨. ಚೋಮನ ದುಡಿ. ೧೯೯೩. ಎಸ್. ಬಿ. ಎಸ್. ಪಬ್ಲಿಷರ್ಸ್ ರೈಲ್ವೆ ಪ್ಯಾರಲಲ್ ರೋಡ್ ಕುಮಾರ್ ಪಾರ್ಕ್ ಈಸ್ಟ್

ಇತರ ಕೃತಿಗಳು :

1.	Sudipta Kaviraj (ed.) 1977.	Politics in India Oxford University Press
2.	Louis Dumont. 1999.	HomoHierarchieus. Oxford University Press
3.	Madan T.N. 2001.	Non-Renunciation Oxford University Press
4.	Srinivas M.N. 1990.	The Remembered Village Oxford University Press
5.	Cheris Smaje. 2000.	Natural Hierarechies Blackwell
6.	Patricia cl beroi (ed.) 1993.	Family, Kinship and Marriage in In dia Oxford University Press
7.	Bernard Scohn. 2003.	An Anthropolist among the Histori ans and other essays Oxford University Press
8.	Morgan D.H.J. 1985.	The Family, Politics and Social Theory Outedge and Kegan Poul
9.	Veena Das. 1999.	Critical Events Oxford University Press
10.	Srinivas M.N. 1987.	The Dominant Caste and other Essays Oxford University Press
11.	Parthachatterjee	The Nation and its Fragments Oxford University Press
12.	Ronald Inden. 1990.	Imaging India Basil Blackwell
13.	Andre Beteille. 2003.	The idea of Natural Inequality and other Essays Oxford University Press
14.	Deccan Quigley. 1993.	The Interpretation of Caste Claendon Press. Oxford.

15. Ato Ruagson. 2000. Posteolorialism, Theory, Practice or Process Polity Press

16. Senerriratms H.L. 1997. Identity, Consiousness and the past Oxford University Press

17. Terry Eagleton. 1991. The idea of the Aesthetic Basil Blackwell



೮. ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗಿನ ಪಯಣ : ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅವರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಮಾಧ್ಯಮ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿದರೂ ಆ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಬದಿಯಿಂದ ಓದಲು ತೊಡಗಿದರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪಯಣ ವಿಶೇಷವಾದ ಅನುಭವವೂ ಹೌದು. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಭವಗಳ ಜಗತ್ತು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಪಶ್ಚಿಮದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿಗೂ ಕಾರಂತರ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ – ಪಶ್ಚಿಮದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿನ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವು ಆಗಿನ ಯುರೋಪಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂವಹನವು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಅಂದರೆ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ರೂಪುತಳೆದಿರುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ನಾಯಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ತಲ್ಲೀನತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟವಿರುತ್ತದೆ (Goldmann, ೧೯೭೫, p. ೧). ಅಂದರೆ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ – ಯಾವಾಗ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳು 'ಅಥೆಂಟಿಕ್' ಮತ್ತು ಯಾವಾಗ ಮೌಲ್ಯಗಳು 'ಅನ್ ಅಥೆಂಟಿಕ್' ಎಂಬುದು. ಇದರ ನಿರ್ಣಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಅನುಭವವೆಂದರೆ ಅದು

ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನನ್ಯ ಅನುಭವದ ಸಂಕೇತ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಅದು ಅವನ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಬಂದರೆ ಮಾತ್ರ ಅನನ್ಯವೆಂತಲೂ, 'ಅಥೆಂಟಿಕ್' ಅಂತಲೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆಯೇ 'ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಮೌಲ್ಯ'ವೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ.

'ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಮೌಲ್ಯ' ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತರೂಪಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾದುದು. ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯ ಉಗಮದೊಂದಿಗೆ ಆಗಿರುವ ಕೆಲವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ: ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಕೆಯಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ವೇಗವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಹಣಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ವಿನಿಮಯ ಪದ್ಧತಿಯಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ವಸ್ತುವಿನ ಮೌಲ್ಯ'ವು ಸಂವಾದಿಯಾದುದು. ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಕೊಟ್ಟು ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ರಾಗಿಯನ್ನೋ ಭತ್ತವನ್ನೋ ಕೊಟ್ಟು ಹೊಗೆಸೊಪ್ಪನ್ನೋ ; ಕತ್ತಿಯನ್ನೋ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ 'ವಿನಿಮಯ' ಮತ್ತು ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ತರಹದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವು ಪರ್ಯಾಯವಾದುದು. ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. "ಹೀಗಾಗಿ ಅಗೆ ಕೇಳುವ, ನಡುವ ಕೆಲಸಗಳ ಅರ್ಧಕ್ಕರ್ಧ ಹೊರೆ ಐತಾಳರ ಮನೆಯವರ ಮೇಲೆಯೇ ಬಿದ್ದಿತ್ತು. ಹೊರಗಿನವರೆಂದರೆ – ಹೂಟೆಗೆ ಸೂರ ; ನಾಟಿಗೆ – ಸೂರನ ಹೆಂಡತಿ. ಸೂರನ ಹೆಂಡತಿಯ ಋಣವನ್ನು, ಸರಸೋತಿಯು ತಾನೇ ಹೋಗಿ 'ಅವಳಿಗೆ ಆಳು' ಸಹಾಯ ಮಾಡಿ ತೀರಿಸಿಯೇ ಬಿಟ್ಟಳು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಆಕೆ ಎಲ್ಲರ ಬಿಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ, ಮನೆಯ ಗದ್ದೆ ಹಾಳು ಬಿತ್ತು ಎನ್ನಬಾರದಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದಳು" (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ, ೨೦೦೧, ಪು. ೩೧).[೧] ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ನಿಗದಿತ ರೂಪವಿದೆ. ಶ್ರಮ ಕೊಟ್ಟು ಹಣವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮುಖೇನ ಮೌಲ್ಯ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಚರ್ಚುಗಳಿಗೆ ಇದ್ದ ಅಧಿಕಾರ ; ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿದ್ದ ಮಾನ್ಯತೆ ; ನಾಗರಿಕದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು

ಹಾಜರಾದವು. 'ಚರ್ಚ್' ಕೂಡಾ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಬಂದವು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಸರಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ', 'ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ' ಮುಂತಾದ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದಾಗ 'ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಮೌಲ್ಯಗಳು' (ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯ) ಎನ್ನುವುದರ ಹುಡುಕಾಟ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹುಡುಕಾಟ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವು ಬದಲಾಗುವಾಗ ಎರಡು ಮಾದರಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಜರುಗುತ್ತವೆ : ಒಂದು ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯು ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಸಿದ್ಧತೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಸದೊಂದು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕಳೆದು ಹೋದುದರ ಹುಡುಕಾಟವಾಗುವುದು ಹೀಗೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಫಲ ಮತ್ತು ಅವನತಮುಖಿ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಅದರ ಒಡನಾಟವಿರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಗತ್ತಿಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗೂ ಯೂರೋಪಿಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗೂ ಯೂರೋಪಿನ ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಒಂದು ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ ; ಒಂದು ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಂಥಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಹೇಗೆ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಯನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ 'ಅನನ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವಗಳ ಅಥೆಂಟಿಕ್' ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಅದು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿ'. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಯಣದ ಅನುಭವವನ್ನು ಎತ್ತಿಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಹಂತಗಳಿವೆ : ಒಂದು – ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತು. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು', 'ಚೋಮನ ದುಡಿ', 'ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ' ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ನೇರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ಕಿಂಡಿಯ

ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು – ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ನೇರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಜಗತ್ತು. 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ' 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ರಾಮ ಮುಂತಾದವರು ಈ ತರಹದ ಜಗತ್ತಿನ ದ್ಯೋತಕ. ಮೂರನೆಯದು – ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚರ್ಚೆಯ ಅನಂತ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹೀಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪಯಣದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕಾಯಿತು :

೧. ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜ.

೨. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ.

೩. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಆಚೆಗಿನ ವಾಸ್ತವ.

೪. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು.

೫. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ

ಕಾರಂತರ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಂದಾಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನದ ಸಮಸ್ಯೆಯಿತ್ತು. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವದೇಶ ಮತ್ತು ಪರದೇಶದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿದ್ದವು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಚರ್ಚೆಗಳಿದ್ದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯೊಂದಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವಾದವನ್ನು ಹೂಡುವುದು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳನ್ನು; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು ಕೂಡಾ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಹಸಿ ಹಸಿಯಾದ ; ಕಚ್ಚಾ ಮಾಲಿನ ತರಹದ ರಾಜಕೀಯ ಅನುಭವವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಿದ್ದವು. ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ; ಆರ್ಥಿಕ ನೆರಳುಗಳಿದ್ದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ 'ಅಧಿಕೃತ – ಬರಹ

ಪಠ್ಯ' ಗಳ ಮೂಲಕ ಶಿಕ್ಷಣವೆನ್ನುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿತವರು ಅಧಿಕೃತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಾದರು. ಅವರು ಕಲಿತದ್ದಕ್ಕೂ ನಿಜವಾದ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ; ಜೀವನ ಕ್ರಮ ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿರಲಿಲ್ಲ. ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಿತವರು ಇತರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡತೊಡಗಿದರು. ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಉಳಿದರು. 'ಶಿಕ್ಷಣದ ಮುಖೇನ ಜ್ಞಾನ'ವು ಒಂದು ಅಪಕಲ್ಪನೆಯಾಯಿತು. ಐದನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಿಂದ ಶಾಲೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದನ್ನು – ರೂಪಿಸಿತು. ಶಾಲೆಗೆ ಹೋದವರನ್ನು ವಿದ್ಯಾವಂತರೆಂದು ಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗದವರನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಶಾಲೆಗೆ ಹೋದವರ 'ನೈತಿಕತೆ' 'ಜ್ಞಾನ'ದ ಪರಂಪರೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗದವರ 'ಜ್ಞಾನ' 'ನೈತಿಕತೆ' ಮುಂತಾದವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯವು.[೨] 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ಲಚ್ಚ ಮತ್ತು ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿಯರಲ್ಲಿನ ಭಿನ್ನತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರತೀಕಗಳು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೇ ಬೇಡವೇ ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. 'ಬ್ರಿಟೀಶರೇ ನೀವು ಭಾರತ ಬಿಟ್ಟು ತೊಲಗಿ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಈ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಲೇಖಕರು ಸಂತೃಪ್ತರಾದರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದೊಂದು ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದ ಆಂತರಿಕ ಘರ್ಷಣೆಯ ಪ್ರತೀಕವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆಯುವಿಕೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸರಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕವಾಗಿ ದೃಶ್ಯಾತ್ಮಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಇದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಆಂತರಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿದೆ ಉತ್ತರ ದೊರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ; ಸಾಮಾಜಿಕ ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂಬಂಥ ಭಾವನೆಯೂ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಬಂದಂತಿದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ – ನಾಗವೇಣಿಗೆ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೇನು ಅಂತ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯ ಚೋಮನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೆಂಚ ; ಕರಿಯ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅರಿವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ರಾಮನಿಗೆ

ಗಾಂಧಿ ಗೊತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದ ಅರಿವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಇದೊಂದು ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಆಶ್ರಿತರಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆ. ಹಾಗೂ ಅದು ರಾಚನಿಕ ಮಟ್ಟದ ಸಮಸ್ಯೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಯೂರೋಪ್ ಅಂದರೆ ಅದು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ನಿರ್ವಚನ.

ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಬಹುದು ಅಥವಾ ಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಇದೆ. ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು – ಅದು ಸರಿಯೆಂದು ಅನಿಸದಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು. ಇದು ಯಾವಾಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯಿದೆ. ಕುಟುಂಬವಿದೆ, ಜಾತಿಯಿದೆ, ಧರ್ಮವಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಘಟಕಗಳನ್ನು ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಥವಾ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂದು ಸರಳೀಕರಣಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. 'ಯೂರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ' ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ – ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಲು ಕಲಿತೆವು. ವಿಜ್ಞಾನವು ಅಂತಿಮ ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದು ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದು.[೩] ವಿಜ್ಞಾನದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಲ್ಲಿ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯೂ ಪ್ರಧಾನ. ಉಳಿದುದು ಅಪ್ರಧಾನ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವು ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಧಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗಣಿಸುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ. ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ. ರಾಜಧಾನಿ ; ಸರ್ಕಾರ ; ಸಂವಿಧಾನ ; ಪೋಲೀಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ; ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಿತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಿದೆ. ನಾವೀಗ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾರಂತರ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗಿಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರ ಬರಹಗಳ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಅವರ ಹಿಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಲೇಖಕರನ್ನು ಅವರ ಬರಹಗಳ ರೀತಿಯನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಭಾರತಾಂಬೆ ; ರಾಷ್ಟ್ರದ ಭಾಷೆ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾಷೆ ; ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಇಡಿಯ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಪ್ರಧಾನ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳಿವು. ಈ ತರಹದ ಆಕರ್ಷಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಲೇಖಕರು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಒಂದೋ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಲ್ಲವೆ ಅದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಬಿಂಬಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಲೇಖಕರು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಖರತೆಯು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಳಗು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಲೇಖಕರು ಈ ತರಹದ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಆಕರ್ಷಕರಾಗುವುದು ಬಲುಬೇಗ. ಕೆಳ ಜಾತಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಕೆಳ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದವರು ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡರು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಸಮಕಾಲೀನ ಲೇಖಕರು ಮಾತ್ರ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ; ಈ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡರು. ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪು, ಗೊರೂರು, ಮುಂತಾದವರ ಬರಹಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಧಾನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನೇರವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ರೂಪಸಿದ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಆಚೆಗಿರುವ ವಾಸ್ತವ ಕೂಡಾ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ', 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು', 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನೇರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಖರತೆಗಳಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಸಣ್ಣ ಸಮಸ್ಯೆಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಎರಡನ್ನೂ ಎದುರು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಇತ್ತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳ ಪಯಣ ದೊಡ್ಡದು.

೮.೨. ಚಲನರಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಬದಲು ಚಲನಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕಡೆಗೆ

ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಇದ್ದ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಾರಂತರಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಗಳಗನಾಥರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿದ್ದವು. ಗುಲ್ವಾಡಿಯವರು ; ಬೋಳಾರ ಬಾಬುರಾಯರು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರು. ಗಳಗನಾಥರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಂದು

ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಹರೆಯಿದೆ : ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈಭವೀಕರಣ ಅಥವಾ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾರ್ಗ. ಗಳಗನಾಥರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುದರೊಂದಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಪ್ರಭುತ್ವ ; ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು : ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಾಸೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆರಾಧನೆಯು ಗಳಗನಾಥರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ದೈನಂದಿನ ವಾಸ್ತವಕ್ಕಿಂತ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕಾದಂಬರಿಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಗಳಗನಾಥರು ಉತ್ಸಾಹಿಗಳಾದರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದು ಗಳಗನಾಥರೊಬ್ಬರ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಗತ ವೈಭವಕ್ಕೆ ಮರುಳಾದುದು; ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್. ಅವರು 'ಕವಿ ಚರಿತೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹೊಂದಿರುವುದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ 'ದೇಶೀ ಜ್ಞಾನ' ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರ ಮುಖೇನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಇವು ಯಾವುವೂ ಸಾಂಘಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಇವರ ಪ್ರಯತ್ನವು ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕು : ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ ; ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಒಬ್ಬನ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯೊಂದರ ಸದಸ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸದಸ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಅವನ ಜಾತಿ ಕಸುಬಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಸಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ನಾವು ಈಗ ಏನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಹಾಗೆ ಆಗಲೂ ಅದೇ ಮಾತು: ಕೆಟ್ಟು ಪಟ್ಟಣ ಸೇರು. ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಊರು ಸೇರು. ಈ ತರಹದ ಮಾತುಗಳು ನಗರದ ದೂಷಣೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಸಮಾಜವೊಂದು ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಬರುವಂಥದ್ದು. ಕಾರಂತ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದೆಂದರೆ, ಕೃಷಿ ಲಾಭದಾಯಕವಲ್ಲ.

ಈ ತರದ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದದೊಂದಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ; ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ;

ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ ; ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಗತೊಡಗಿತು. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾದುದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ : ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಉಳಿದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆದಂತೆಯೇ ಕೆಲವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗಿದವು. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು : ಮೊದಲನೆಯದು, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮತ್ತು ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲ ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹಾದಿ – ವಾಸ್ತವತಾವಾದ. ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದರ ಒಳಗಡೆಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸದೆ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲ. 'ಸ್ವ'ದ ನಿರೂಪಣೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 'ಅನ್ಯ'ದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಮುಖ್ಯ.

ವಾಸ್ತವತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವ ವಿವರಗಳು. ಅದನ್ನು ದಾಟಿ ಅವು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಓದುಗರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಏನಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಲೇಖಕರು 'ಆಯ್ಕೆ' ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹಾದಿ ಇದು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಾರಂತರ ಬರವಣಿಗೆಯ ವಿಧಾನ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದುದು. ಮತ್ತು ಅದು ಚಲನಶೀಲವಾದುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಸುತ್ತು ಇದ್ದ ಲೇಖಕರು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡ ನಿರೂಪಣೆಯ ವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತ ಅವರ ವಿಧಾನವು ಬೇರೆಯಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಾರಂತರು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ವಾಸ್ತವವಲ್ಲದ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಹಾದಿ ಹಿಡಿದು. ಪೋಟೋಗ್ರಫಿ ; ಚಿತ್ರಕಲೆ ; ಬಾಲವನ ; ಸಿನಿಮಾ ; ಯಕ್ಷಗಾನ ; ಪರಿಸರ ಚಳುವಳಿ ; ಯೌವನದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ನಿವಾರಣೆಯ ಚಳುವಳಿ ; ಗಾಂಧೀವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ – ಅನಂತರ ನಿರಾಸಕ್ತಿ ; ತಿರುಗಾಟ – ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಈ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಜೋಡಿಸಬಹುದು; ಒಂದು ವಾಸ್ತವತೆಯ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಮಾರ್ಗ – ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ; ಪರಿಸರ ಚಳುವಳಿ ; ಪೋಟೋಗ್ರಾಫಿ ; ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ನಿವಾರಣೆ ; ಗಾಂಧೀವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು : ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತು (ಫ್ಯಾಂಟಸಿಯ

ಮಾರ್ಗ). ಇದರಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನದಂಥದ್ದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ : ವಸಾಹತು ಕಾಲ ರೂಪಿಸಿದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯೊಬ್ಬನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇದು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕದ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಾಕೆ ಹೀಗಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಕುತೂಹಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜಗತ್ತು ಮೂರ್ತ ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಜೀವನದ ರೋಚಕತೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.

ನವೋದಯದ ಜಗತ್ತು ಸಂಭ್ರಮಕ್ಕೆ ; ಉತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಜಗತ್ತನ್ನು: ಸಮಾಜವನ್ನು ; ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನವೋದಯಕ್ಕೆ ತನ್ಮಯತೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜಗತ್ತು ತನ್ಮಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದಲ್ಲ. 'ಅನುಭವದ ನಿರೂಪಣೆ'[1]ಯೂ ಕೂಡಾ ಕಾರಂತರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ವಿವರಣೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಂಡದ್ದನ್ನು ; ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ನವೋದಯವು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು.[2] ಕಾರಂತರಿಗೆ ರಮ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಅತೀ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿಯೂ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕನಾಗಿ ನಾನು ಏನನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ – ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಲ್ಲೆ ಎನ್ನುವಂಥ ಧೋರಣೆಯು ಅವರದು. ಈ ತರಹದ ಧೋರಣೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ : ಕಾರಂತರ ಜೀವನ ಶ್ರದ್ಧೆಯೂ ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಅವರ ಗದ್ಯವು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಮಾದರಿಯದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಯು ರೂಪು ತಳೆದಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅವರ ಪರಿಸರ ; ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಕಾರಂತರ ಬರಹ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಯಾಕೆ ಹಿಡಿಯಿತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದು :

ಒಂದು, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮಿಶನರಿ ಶಾಲೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹಿಡುವಳಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧ. ಹಿಡುವಳಿಯೆನ್ನುವುದು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಅವರ ಜೀವನೋಪಾಯದ ಮಾರ್ಗ.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಹಿಡುವಳಿಯಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಜಮೀನಿನ ವಿಸ್ತೀರ್ಣವು ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯ ವಿಕ್ರೆ ಲೆಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.

ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ, ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ ಜನರು ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಬೇರೆ ವ್ಯವಹಾರ ಅಥವಾ ಕಸುಬುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ.

ಐದನೆಯದು, ಕಾರಂತರು ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದ ಒಂದು 'ಅವಕಾಶ '. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗ.

ಆರನೆಯದು, ಕಾರಂತರು ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ವೇಳೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗತೊಡಗಿತ್ತು.

ಏಳನೆಯದು, ನಿಸರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ; ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮನುಷ್ಯರು ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಬೇಕಾದಂಥ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ.

ಎಂಟನೆಯದು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪೌರೋಹಿತ್ಯದ ಮಾರ್ಗ ಬಿಟ್ಟು 'ಅನ್ನ ಮಾರುವ' ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದುದು.

ಒಂಬತ್ತನೆಯದು, ಸೀಮೆ ಮತ್ತು ಮಾಗಣೆಗಳ ಅರಸರು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೆ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿಲ್ಲವಾದುದು.

ಹತ್ತನೆಯದು, 'ವ್ಯವಹಾರ' ಅನಿವಾರ್ಯವಾದುದು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ರೆಟಾರಿಕ್ ಆಗಿ ಉಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಹನ್ನೊಂದನೆಯದು, ದ್ವಿಭಾಷಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ. ಅಂದರೆ ತುಳು – ವ್ಯವಹಾರದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬಹುಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಕೊಂಕಣಿ ; ಮಲೆಯಾಳಂ ; ಕುಂದಾಪುರ ಕನ್ನಡ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿರುವ ಕಡೆ ಲೇಖಕ ಬರವಣಿಗೆಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ 'ಆಯ್ಕೆ' ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಲೇಖಕನು ಬರಹದಲ್ಲಿ ತನ್ನದು ಮತ್ತು ಅನ್ಯದ್ದು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಂತರು ಕೂಡಾ ಬರಹದಲ್ಲಿ 'ನಿಚ್ಚಳತೆ'ಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ಮೊದಲು 'ಕನ್ನಡ ಗ್ರಹಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವ ಕಾರಂತರು 'ನಷ್ಟದಿಗ್ಗಜಗಳು' 'ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ'ಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಧಾಟಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿನ 'ಗತಿಶೀಲತೆ'ಯೇ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ತಂದಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

೮.೩ ಜೀವನವೇ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ

ಕಾರಂತರ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನವು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಜೀವನವು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಜೀವನವು ಸುಂದರವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವನದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಗುರಿ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದೇ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿದ ಒಂದೇ ಪಠ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಒಂದು ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಶೋಧಿಸುವುದರ ಕುರಿತಂತೆ ಅವರಿಗೆ ಅಂಥಾ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನನಗೆ ಕಾಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಕಾರಂತರ ಒಂದೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬದುಕಿನ ಒಂದೊಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಭವವೆಂದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಬಿಡಿಯಾದ ಅನುಭವವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಒಬ್ಬ ಅನುಭವದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವಗಳು ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮನುಷ್ಯರು ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ; ಬಿಡಿಯಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸುವುದು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಗತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರಾರಂಭ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಾಯಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯು ಮುಗಿದರೆ ಅದು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನಾನುಭವಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನಾನುಭವಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಹಾಗೆ ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ–ನರಕ 'ದ ವಾಗ್ದೇವಿಯದು ದುರಂತ ಬದುಕು. ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಜೀವನ. ಅವಳಿಗೆ ಅವಳ ಗಂಡ ನಾಗೇಂದ್ರನ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಥಾ ಯಾವ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಗಂಡ ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೇಳದೆ ವಂಚಿಸಿದನೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವನನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟವಳು. ಇಲ್ಲಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಮೇಲಿನ ನೋಟಕ್ಕೆ ದಾಂಪತ್ಯದ ನಡುವಣ ಸಮಸ್ಯೆಯೆನ್ನುವಂತೆ ಭಾಸವಾದರೂ

ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಗೆ ; 'ಅಹಂ'ಗೆ ; 'ವಂಚನೆ'ಗೆ ; 'ಸ್ವಾಭಿಮಾನ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವುದು ಬರಿಯ ಗೋಪಾಲಯ್ಯನ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ' ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಗವೇಣಿಗೋ ; ಸತ್ಯಭಾಮೆಗೋ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗೂ 'ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಂಜುಳೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಕರಿದ್ದಾರೆ ; ವೇಶ್ಯೆಯರಿದ್ದಾರೆ ; ಠಕ್ಕು ಸನ್ಯಾಸಿಗಳೂ ಇದ್ದಾರೆ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಇವರನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗ ಆರಾಧಕರಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಯಾರು ಹೇಗಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೆ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಯತ್ನ ಅವರದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕವರು. ಮತ್ತು ಬದುಕುವ ಹಟ ತೊಟ್ಟವರು, ಕಷ್ಟ ಸಹಿಷ್ಣುಗಳು.

ಕಾರಂತರ ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಗಂಭೀರವಾದುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅವನ ಪಾಡಿಗೆ ಅವನು ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಬೇಕು. ಕಷ್ಟ ಬಂತೆಂದು ಜೀವನದಿಂದ ಪಲಾಯನ ಹೂಡುವವರು ನೆಲೆಯೂರದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಘನತೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಬದುಕುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ ಬೇಕು (ಜಗದೋದ್ಧಾರನಾ) ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದೊಂದು – ಮಾಡುವುದೊಂದು ಮಾಡುವವರು ಠಕ್ಕರು (ಆಳ – ನಿರಾಳ), ಕೇಳಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವತನಕ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮ. (ಒಂಟಿ ದನಿ) ಬಾಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕು, ಬಾಳದೇ ಹೋದೆ ಬೋಳು ಮಾತಾದೀತು (ಇನ್ನೊಂದೇ ದಾರಿ). ಕಾರಂತರ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಮುಖ ವಿಚಾರಗಳಿವು. ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಈ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜೀವನಾನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅನುಭವ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ – ಕುವೆಂಪು ; ಬೇಂದ್ರೆ ; ಮಾಸ್ತಿಯವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿಯೇ ಯಾಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೆಂದರೆ, ಕಾರಂತರು ಬದುಕನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉಲ್ಲಾಸದಿಂದ ನೋಡದಿರುವುದಿಂದ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜೀವನಾನುಭವವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ; ನಿರ್ಭಾವುಕವಾಗಿ

ನೋಡಿರುವ ಲೇಖಕರು ಕಡಿಮೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಕಾರಂತರಿಗೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ – ಗಂಡಾಗಿರಲಿ, ಹೆಣ್ಣಾಗಿರಲಿ ಅವರು ಮುಖ್ಯ. ಗಂಡಿನ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವ – ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ – ಅವರವರಿಗೆ ಅವರವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆನ್ನುವುದು ಒಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ಕಾರಂತರ ನಂಬಿಕೆ. ಜೀವನಾನುಭವವನ್ನು ಮೂರ್ತತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಕಾರಂತರ ವಿಧಾನ. ಈ ಮಾದರಿಯ ನಂಬಿಕೆಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತು ರೂಪಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಇದು 'ವಿಶಿಷ್ಟ'ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತಕರ ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನರು ಕೃಷಿಗೆ ; ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ; ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ; ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತೆಗೆ ಎದೆಯೊಡ್ಡಿ ನಿಂತವರು.

ಇದರ ಅರ್ಥ ಕಾರಂತರು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು ಅಂತ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಭಾವುಕ ಜನರಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಅಲ್ಲ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ರಾಮ ಭಾವನಾ ಜೀವಿ. ಮಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾರಂತರು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೊಂದು ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪಾತ್ರಗಳ ಮುಖೇನ ಶಬ್ದ ಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅನುಭವವೆನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನಿರುಕ್ತಗೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು ಮತ್ತು ಅವರವರ ವರ್ತನೆಯ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುವಂಥದ್ದು ಎಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಂತೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜೀವನಾನುಭವ ಮತ್ತು ಕಾರಂತರು ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ – ಈಗಿನದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿ ಅಸಾಂಕೇತಿಕ ವಿಧಾನ **(antisymbolic)** ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಬೇರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬಂದಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗ ; ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾಸ್ತವತೆ ; ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕುಟುಂಬ ; ಪರಿಸರ ; – ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಕಾರಂತರು ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವರ್ಗವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ; ವಿಸ್ತಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನಜೀವನ ವಿಧಾನವು ಬದಲಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ.

೧. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ
೨. ಕುಟುಂಬ ; ತಂದೆ–ಮಗ ; ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿ ;
೩. ಶಿಕ್ಷಣ

೪. ಆಸ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು

೫. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು

ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಈ ಯಾವುವೂ ಕಳೆದುಹೋದ ಆದರ್ಶ ಅಥವಾ ಆದರ್ಶೀಕರಣಗೊಂಡ ಭೂತಕಾಲವಲ್ಲ ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಅನುಭವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರುವಂಥದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವ ವಸ್ತುವಾಗಲೀ ; ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಲೀ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಲ್ಲ : ಧಾರ್ಮಿಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಕಲ್ಪಿತ ; ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ; ಪೌರಾಣಿಕವೂ ಅಲ್ಲ ; ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವೆನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಈ 'ವಾಸ್ತವ' ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಸಮತೋಲನವಿಲ್ಲ. ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ.

ಕಾರಂತರು ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ; ಕೆಲವು ಕನಿಷ್ಠವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸದೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ : ಜೀವನದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಡುವುದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬೇರು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅದು ಒಂದು ಆವರಣ. ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಕಾರಂತರು ಅನುಭವವನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಒಣವಾದ ಬಂಜರು ನೆಲವಲ್ಲ. ಅದುವೇ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ ; ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪ. ಯಾವುದೇ 'ನಿಯಮವಿಲ್ಲದ' 'ಬಹುಮುಖತೆ'ಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಂಬದಿರುವವರು ಕೂಡಾ ಕೇಳಬೇಕಾದುದು ಏನೆಂದರೆ – ಕಾರಂತರ 'ಪಠ್ಯ'ಗಳು ತೆರೆದುಕೊಟ್ಟ ಹಾದಿ ದೊಡ್ಡದು. ಅದು ನಾಲ್ಕು ಗೋಡೆಯೊಳಗಿನ ಅನುಭವವಲ್ಲ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಕರ್ನಾಟಕದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಇಂದಿಗೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು 'ಮುಯ್ಯಾಳು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

೨. ಕಾರಂತರ 'ಬಾಲವನ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು.

೩. 'ವಿಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತಿಕ ಪ್ರಭು'ವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಆಗುವ ಅಪಾಯಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಬೇಕಾಗಬಹುದು.

೪. ಕಾರಂತರು 'ಅನುಭವ'ವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

೫. "ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ; ಸ್ವಾರ್ಥವಿಲ್ಲ, ಬರಿಯ ಭಾವಗೀತೆ" – ಬೇಂದ್ರೆ.
"ಭೃಂಗದಾ ಬೆನ್ನೇರಿ ಬಂತು ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸ"– ಬೇಂದ್ರೆ.
ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ರಮ್ಯ ವಿಲಾಸ' 'ದರ್ಶನ ' 'ಭಾವಯೋಗ' 'ವಿಶಿಷ್ಟಾನುಭೂತಿ' ಮುಂತಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಕಾರಂತರು ಅನುಭವದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಂಬಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.



೯. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ

೯.೧. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಆಧುನಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಡಲಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಕೂಸು. ಕಾದಂಬರಿ ಹುಟ್ಟಿರುವಾಗಲೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನವೋದಯವೂ ಇತ್ತು. ಪಶ್ಚಿಮದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್‌ರಿಗೆ ಇದ್ದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ತೂಗುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕನ್ನಡದ ಇಡಿಯ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಈ ಬಿಂಬವನ್ನು ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯುದ ಮೂಲಕ ಕಾಣಲು ತೊಡಗಿತ್ತು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯವೆಂಬುದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಲವೇ ? ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯವೆಂಬುದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಜಾಗತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹಿಡಿದಿದ್ದ ಬಗೆ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ. ಇದೇ ಮಾತು ಕಾರಂತರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.[೧]

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಓದುವಾಗ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ವಾಹಿನಿಗಳಿವೆ : ಒಂದು ಅವರ ಬರಹದ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ಮಾದರಿ ಕನ್ನಡದ ಚಹರೆಯಿದೆ. ಅದು ಕುಟುಂಬ ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ; ಹಾಗೂ ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಅದು ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗತಿಶೀಲತೆಯ ಕ್ರಮ. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗತಿಶೀಲತೆಯು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ

ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು 'ಮಹಾ ವಾಸ್ತವತೆ', 'ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವತೆ'ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಅವರದೇ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜಗತ್ತು ಯುರೋಪಿನ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ತಲ್ಲಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯಾಗಿ ಬಂದ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಮಾರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಹೋಲಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ.[೨] ಆದರೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯೊಂದಿದೆ. ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಳೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಹೊಸದಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಕಾರಂತರು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ರಾಮೈತಾಳ ಮತ್ತು ಲಚ್ಚ ; ಲಚ್ಚ ಮತ್ತು ರಾಮ ; ಅವರ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಇದೆ. 'ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಜುಳೆ ; ಶಾರಿಯರ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಘರ್ಷಣೆಯಿದೆ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು', 'ಚೋಮನ ದುಡಿ', 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ', 'ಸ್ವಪ್ನದ ಹೊಳೆ', 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ – ನರಕ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ತಾಕಲಾಟವು ಬರಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅವರ ಮುಖೇನ ಕಾರಂತರು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಇಡಿಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ; ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಎಲ್ಲಾ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೂ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯಕ್ಕೂ ಪೂರ್ತಿಯಾದ ಸಮರೂಪದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ.[೩]

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಡಿಯಾದ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕನ್ನಡದ ಕೈಗನ್ನಡಿಯ ಮೂಲಕ ಇಡಿಯ ಜಾಗತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವರು ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರು. ಅವರ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕದ ಹೆಸರು 'ಕರ್ನಾಟಕ ಗತವೈಭವ' ಅದು ಕಳೆದು ಹೋದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗತವೈಭವವನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕೆಂಬ ಆಸಕ್ತಿಯು ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರಂಥವರಿಗಿದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯವೆಂಬ ಪಠ್ಯವು (Text)

ಓೀಗೆ ಒಂದೆಡೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಸರಳ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಎಷ್ಟೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸಬೇಕಾದ ಜಾಗವಿದೆಯಲ್ಲಾ ? ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಗೃಹೀತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ 'ಭಿನ್ನ ಓದು'ಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದೆಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.[೪]

೧೯೫೦ರ ದಶಕದವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಂದಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದು ಸೂಚಿಸಿದ ಕೇಂದ್ರವು ಧಾರವಾಡಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬರಹಗಳ ಜಗತ್ತು ಮೈಸೂರು ಮತ್ತು ಮಲೆನಾಡಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದರೆ, ಮಿರ್ಜಿಯವರ ಬರಹದ ಕೇಂದ್ರ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ್ದು. ಕಾರಂತರದ್ದು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ್ದು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರದು ಕಾವ್ಯದ ಜಗತ್ತು. ಕುವೆಂಪು ಪ್ರತಿಭೆ ಬಹುಮುಖವಾದುದು. ಕಾರಂತರದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಸೃಜನಶೀಲತೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಇವು ಬಿಡಿಯಾದ ; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಇವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಕನ್ನಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳೂ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಮಾರ್ಗ. ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಒಂದು ಎನ್ನುವ ಅಂಶವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದ ಚಿತ್ರಣವು ಬಹಳವಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದರ ಪರವಿರಬೇಕು ; ಯಾವುದರ ವಿರೋಧವಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕಪ್ಪು – ಬಿಳಿಯ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಪ್ರಕಾರ – ಪರ ಮತ್ತು ವಿರೋಧ ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಜೀವನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ : ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು.

ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ.[೫] ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡು ಭಾರತೀಯ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಆದರ್ಶಮುಖಿಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮುಖವಾದ ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ.

ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇರಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯ ಕ್ರಮವು ಕನ್ನಡದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ.

ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಪಶ್ಚಿಮ ಶೈಲಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ಇಂಗ್ಲೀಷನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಉಪಭಾಷೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೇ? 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾದಂತೆ ಅದು ತನ್ನ ಭಾಷಿಕ ಕಾಲುವೆಯ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಂದು ಹಾಕಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಆಳುವ ನಡುವಣ ಸಂವಾದವು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ.[೬]

ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ'ವೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸರಿಯಾದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅದು ಯುರೋಪಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕ್ರಮವಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷರು ಅವರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಅವಲೋಕನವೆಂದರೆ, ಅದು 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನ' ಕ್ರಮವೆಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾಯಿತು. ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ತೊಡಕಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಆಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಅವಕಾಶಕ್ಕೂ ನಿಜವಾದ ಬೇರುಗಳಿರಲಿಲ್ಲ.

ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ಲಚ್ಚನಿಗೆ ಅನ್ನ ಮಾರಿ ಬದುಕುವುದು ಮುಜುಗರದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಇಸ್ಪೇಟು ; ಜೂಜು ; ಸೂಳೆಯರು – ಯಾವುದಾದರೂ ಸರಿ. 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಎಸ್.ಕೆ. ಶರ್ಮನದೂ ಇದೇ ಕತೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ರಾಮನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನೈತಿಕ ಅನೈತಿಕವೆಂಬ ಪ್ರಭೇದದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ರಾಮ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ : ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ'ಯೊಂದಿಗಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೂ :

ಯುರೋಪ್ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೂ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. 'ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ' ಬರುವ 'ಬಸರೂರು', 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ಕೋಡಿ ; 'ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ತಂಗಡಿಯ ಹತ್ತಿರದ ಊರು ; – ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶವೂ ಭಿನ್ನ. ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆ. [೭]

ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕೆಲವು ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಸಹಮತವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಆಸಕ್ತಿಗಳಿವೆ : ಮೊದಲನೆಯದು – ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗಿನ ಒಪ್ಪಂದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ವಿಧವೆಯರ ವಿವಾಹ, ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹ' ಇತ್ಯಾದಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಬರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನೇರ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರುವ ಇಂದಿರಾ ಬಾಯಿ, ಭಾಗೀರಥಿ ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ರೀತಿಯ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆ'ಯ ಆಸೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಸಹಮತದ ಮಾದರಿಯ ಒಳಗೆಯೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಆಶಯಗಳು ಹಣಕಿಕ್ಕಿವೆ. ಇವುಗಳು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. [೮]

ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು'ವಿನಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ – ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಧವೆಯರು ಮರು ಮದುವೆಯ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲೀ ; ಬೇರೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲೀ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಳೆದವರಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಧವೆಯರು ಕೂಡಾ ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವರಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯೆನ್ನುವುದು ಚಾಲ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಂಡಿತ್ತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ

ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಲೀ : ಅದರ ನಿರ್ಮೂಲನೆಯ ಅಗತ್ಯವಾಗಲೀ ಅಷ್ಟು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸತಿಯಾಚರಣೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಮಾಸ್ತಿ ಕಲ್ಲುಗಳು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟಾಗಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟ.

ಆಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೂಡಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ಎದುರಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಲಿಯಲು ವಸಾಹತು ಕ್ರಮ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ 'ಐಗಳ ಮಠ'ವೆಂಬದು ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಕಲಿಸಲು ಇದ್ದ ತಾಣಗಳು. ಈ ತಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪ್ರದೇಶವು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಏನೇ ಇರಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಈ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಅನ್ವಯವಾಯಿತು ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಈ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದೊಳಗೆ ಹುಡುಕಬೇಕು. ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ (ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತದ) ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಕ್ರಮವು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಕಲಿಕೆಯ ಈ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ಲಿಖಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರತೀಕಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಈಗಾಗಲೇ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯು ರೂಪಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಅರ್ಥೈಸಲಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಟಕರಾಯರ 'ಇಂದಿರಾ ಬಾಯಿ', ಕುವೆಂಪು ರವರ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಮೊದಲಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದ್ದರೆ ಸ್ವಪ್ನದ ಹೊಳೆ, ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು, ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿತವರಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯವರಿದ್ದಾರೆ, ಕೆಟ್ಟವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಊರು ಬಿಟ್ಟವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಮರಳಿ ಊರಿಗೆ ಬಂದು ನೆಲೆಯೂರಿದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರು

ವಿವರಿಸುವ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಜೀವವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ತೀವ್ರವಾದ ವಿರೋಧ ಅಥವಾ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ ಉತ್ಸಾಹ ಎರಡೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂತರವಿಟ್ಟು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣವಾಗುವ ಮೊದಲಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ಬಿಂಬಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಂಗಳೂರು ಪರಿಸರವು (ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ) ಮದರಾಸು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಮಂಗಳೂರು ಕೇಂದ್ರವು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಕೇಂದ್ರವೂ ಹೌದು. ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರವು ಮದರಾಸು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಭಾವಲಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಧಾರವಾಡದ ಪರಿಸರವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಮಂಗಳೂರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ನಿಂತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾಯರು, ಪೈ ಮುಂತಾದವರು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಗುಲ್ವಾಡಿಯವರು 'ಇಂದಿರಾ ಬಾಯಿ'ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಸಮುದ್ರಯಾನ ಮಾಡಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿತವನು, ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಶುದ್ಧನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಮ್ಲೇಚ್ಛನೆ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

ಕುವೆಂಪುರವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ಆದರ್ಶವುಳ್ಳ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೂವಯ್ಯನು ಕಲಿತವನು. ಆದರೆ ಹೂವಯ್ಯ ತನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಬೆಳಗಾಂ ಪರಿಸರದ ದಟ್ಟ ಚಿತ್ರಣ ಕೊಡುವ 'ನಿಸರ್ಗ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ತಲ್ಲಣಮುಖಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ನವೋದಯದ ಬರಹಗಾರರು ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎತ್ತಿರುವ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ತಂದಾಗ ಹಳೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದವು. ಮದರಾಸು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಸ್ಥಾಪನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕಲಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ಬದಲಾವಣೆಯಾದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾದರಿಗಳ ಬಗೆಗೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಿಕೊಂಡವು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಒಳಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಅದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪದ ಬಗೆಗೂ ಚಿಂತನ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ 'ಭಾವಗೀತೆ 'ಯಂತಹ ಪ್ರಕಾರ ಹಾಗೂ 'ಕಾದಂಬರಿಯಂಥ ' ಪ್ರಕಾರ ಆಗ ಪಡೆದ ಅನುಭವ ಲೋಕದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ನಿರ್ವಚನಗಳಗಿವೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿಶೇಷ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳು ; ಭಾವಗೀತೆಗಳು ಒಲಿಯಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಮನೋಭಾವವು ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಇರಬಹುದಾದರೂ ಒಂದು ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ : ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲ (Time) ಮತ್ತು 'ಅವಕಾಶ'ಗಳನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರದು ಗಂಭೀರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನೋ ; ಒಂದು ಭಾವುಕ ಕ್ಷಣವನ್ನೋ ಹೇಳುವುದು ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು : 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದು ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಘಟನೆ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಗೋಪಾಲಯ್ಯ ; ಅವರ ಹೆಂಡತಿ ; ಅವರಿಂದ ಅಗಲಿ ಹೋದ ಮಗ ; ಆ ವಿದಾಯದ ನೋವು – ಎಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಈ ತರಹದ ಪರಿಶೋಧದ ಒಂದು ಗುಣವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಯಾವುದೇ ಅವಸರವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವೂ ಇದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಮೊದಲು ಕಾದಂಬರಿ ರಚಿಸಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪುಸ್ತಕ ಓದಿದವರೇ "ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಕಾದಂಬರಿ ಇಂದಿರಾ ಬಾಯಿ" (೧೮೯೯)ಯ ಲೇಖಕ ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾವ್ ಮತ್ತು ವಾಗ್ದೇವಿ (೧೯೦೫) ಯ ಕರ್ತೃ ಬೋಳಾರ ಬಾಬುರಾವ್ ವಿಮರ್ಶೆ ವಿಡಂಬನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳನ್ನು ಕೆಣಕಿದ ಸಾರಸ್ವತರು. ಗೋಮಾಂತಕ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದ ಕೊಂಕಣಸ್ಥರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕೆಳದಿಯ ರಾಜರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ

ಪ್ರಬಲರಾಗಿ ಚಿತ್ರಾಪುರ ಮಠವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಸಾರಸ್ವತರು, ಗೌಡ ಸಾರಸ್ವತರು ಎಂಬ ಶಾಖೆಗಳಾದವು. ಹೈದರ್ ಟಿಪ್ಪೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ಯಾನುಭೋಗಿಕೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಚಿತ್ರಾಪುರ ಸಾರಸ್ವತರು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಅಧಿಕಾರ ವಹಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ಹುದ್ದೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು ಅನೇಕರು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿ ಬೇಗನೆ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಸರಕಾರಿ ಇಲಾಖೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ವಕೀಲಿ ಇತರೆ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾದರು (ದಾಮೋದರ ರಾವ್, ೧೯೯೨).

ಕಾರಂತರು ಸಾರಸ್ವತ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ಮೇಲೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹ : ಒಂದು ವಕೀಲ ವೃತ್ತಿ. ಎರಡನೆಯದು – ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ವೃತ್ತಿ, ಮೂರನೆಯದು : ಕೃಷಿ. ನಾಲ್ಕನೆಯದು : ವ್ಯಾಪಾರ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹೋಟೇಲು ಉದ್ಯಮಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಥರದ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪುರುಷರು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷರು : ಅವರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಬೇರೆ : ಭಾರತೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಬೇರೆಯೆಂಬ ನಿಲುವುಗಳಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

'ನಾವು ಮತ್ತು ಅವರು' ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕೃತತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಪ್ರಮುಖವಾಯಿತು. ಈ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೆಂದರೆ ದೇಸಿ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದುದು ಎಂಬರ್ಥವಲ್ಲ. ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಕಲೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಂಥದ್ದು. ಹೊಸದೊಂದು ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಅಭ್ಯಾಸವು ಶುರುವಾದಂತಹ ಉತ್ಸಾಹವದು. ಮಾದರಿಯ ಆಯ್ಕೆಯು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಾಲುವೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಹರಿದು ಬಂತು.

ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪ್ರಗತಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ವಿಜ್ಞಾನದಂತಹ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿವೆ.

ಕಾರಂತರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ; ಪ್ರಗತಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಬಗೆಗಿರುವ ಕುತೂಹಲ ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯ

ಕುರಿತಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರದು ಕೊಂಚ ಕಟುವಾದ ನಿಲುವು ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ಯಾವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಬಾರದು.

ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ವಿಶ್ವ'ದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. 'ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯ'ವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ 'ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಕಾಸ 'ವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಘನತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿದೆ.

ಕಾರಂತರಿಗೆ 'ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯ', 'ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಕಾಸ', 'ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ' ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ-ನರಕ'ದ ವಾಗ್ದೇವಿ 'ಮೈ ಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಂಜುಳೆ ; 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಗವೇಣಿ ಮುಂತಾದವರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುವಾಗ ಈ ಥರದ ಯಾವುದೇ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶನರಿಗಳು ಬಳಸಿದ 'ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ'ಯನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿದರು.

ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯಿದೆ. ಅದನ್ನು 'ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿ'ಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ವಿದ್ರೋಹ ಎನ್ನುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊರಡಬಹುದಾದ ವಿದ್ರೋಹದ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೇರ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ನಾವು ನೋಡಬಹುದು.

ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಂತ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಾವು ಈಗ ಹೇಳುವ 'ವಾಸ್ತವ ವಾದಿ' ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ತನ್ನ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಡೆಸಿವೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬುದು ನಮಗೆ

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಆರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಭೌತಿಕಗೊಳಿಸುವ ನೆಲೆಯು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಿಂಬವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಠ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಗೊಳಿಸುವ ಇರಾದೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ರೂಪವೇ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಂತರು ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗದ ಪಡಿ ಪಾಟಲುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರೆ, ಕುವೆಂಪುರವರು ಮಲೆನಾಡಿನ ಜೀವನಾನುಭವದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಸಾಂದ್ರವಾಗಿ ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳಿವೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ನೇರ ವಿಚಾರವಾಗಿಯೂ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನ ಎಂಬುದು ನೇರವಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದು ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಆಗಿವೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ರೂಪವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರೀತಿಯಾಗಿ : ಭೂಮಿಯ ಆರಾಧನೆಯಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಯಾದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೃದು–ಮಧುರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಭೂಮಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರೀತಿಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದು ಆರಾಧನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ದಿವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ವಿದ್ರೋಹದ ನೆಲೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಒಳಗಿನ ಐಕ್ಯತೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ಪರ ಸುಸಾಂಗತ್ಯದಿಂದಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಳಜಿಯು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಐಕ್ಯತೆಯು ಕುಟುಂಬದ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಅದರ್ಶವಿದೆ. ಪು.ತಿ.ನ., ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪು, ಮೊದಲಾದವರು ಪ್ರೇಮದ ಕುರಿತು ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ಬರೆದಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದು. ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರೇಮ : ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರೇಮ : ಮಾನಪೀಯು ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರೀತಿ : ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಅಭಿಮಾನ ಹೀಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಮಜಲುಗಳು ಈ ನೈತಿಕ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಇದೆ.

ಇದನ್ನು ದಾಟುವುದು ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು – ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕೊಡುಗೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಆಮದಾದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿತು. ಇದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅದರ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ತರುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಪಡೆಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರೊಂದಿಗಿನ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಅರಿವು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಪ್ರಭಾವದ ಬಗೆಗಿನ ಆತಂಕವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಿದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಬಂದ ಆಧುನಿಕ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ಬೇಡವೆ ಎಂಬ ಆತಂಕವು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಐತಾಳರಿಗೂ – ಐಗಳಿಗೂ ನಡೆಯುವ ಮಾತುಕತೆ ಇದು.

"ಸರಕಾರಿ ಶಾಲೆಗೆ ಇಂಥ ಲೆಕ್ಕವೇನು ವಿಜಯದಶಮಿ ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆ?" ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಾರ ಯಾವ ತಿಥಿಯಾದರೂ ಮಕ್ಕಳು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರಬಹುದು. 'ಏನು ನಿಮ್ಮ ಮಾಣಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕಳುಹಿಸುವ ಯೋಚನೆಯೊ ? ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಸಕ್ಕೋಟು ಒಂದು ಗಾಣಿಗರ ಮಕ್ಕಳೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮಕ್ಕಳೂ ಸಾಲಾ ಸಾಲು ಬೆಂಚು ಮೇಲೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒರಗಿರುತ್ತವೆ '.

"ಹೌದೇನು ಐಗಳೆ ಹಾಗೂ ಉಂಟೆ ? ಈ ನಮ್ಮ ಮಾಣಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದದ್ದಾದರೆ ವೈದಿಕರ ಮಕ್ಕಳೂ ಗಾಣಿಗರು ಒಂದೇ ಪಂಕ್ತಿಯೇ" ಸರಕಾರಿ ಲೆಕ್ಕವೇ ಹಾಗೆ. ನನ್ನ ಮಠದಲ್ಲಿ ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ಹುಳುವನ್ನು ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಬಿಡಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. "ಐಗಳೇ ನಮ್ಮ ಗಂಡುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಎರಡು

ಪ್ರಸಂಗ ಕಲಿಸಿ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಆಚೆ ಬೈಲಿನ ನಾಗಪ್ಪ ಸೆಟ್ಟರು ಹೇಳಿ ಕಳಿಸಿದರು. ಹೇಳುವವರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಿ, ನಾನು ಯಾವಾವ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಪಾಠ ಹೇಳಲಾರೆ ಎಂದು ಬಿಟ್ಟೆ."

"ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಅಂಥ ಯಾವ ರಿವಾಜು ಇಲ್ಲವೇನು ?" "ಸರಕಾರದವರು ಇದೇ ರೀತಿ ಇನ್ನು ಹತ್ತು ವರ್ಷ ನಡೆಸಿದ್ದಾದರೆ, ನಾಳೆ ನೇಗಿಲು ನೊಗ ಹಿಡಿಯಲು ಕೆಳಗಿನವರು ಯಾರ್‍ಯಾರೂ ಬರಲಾರರು. ಆಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಹೂಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೊರಟರಾಯಿತು" (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ, ಪು. ೧೩೮). ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗವು ಜಮೀನನ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ನಾಳೆಯ ದಿನ ಒಕ್ಕಲು ಮಕ್ಕಳು ಸಿಕ್ಕಲಾರರು ಎನ್ನುವ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾತಿಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಕಳಂಕಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನವೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಇತ್ತು. ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಮರಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಹಳೆಯ ಗವರ್ನಿಂಗ್ ಮಾದರಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟ, ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕವೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವ ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನವೋದಯವು ಅದನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರವಾದ ನಿಲುವು ಪು.ತಿ.ನ. ರಂಥವರಿಗೆ ಹಳೆಯ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂದಿರುವ ನಿಲುವು ಇದು. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನೇ ದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಯತ್ನವಾಗಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಜಾಡು ಇರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.

ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಈ ಥರದ ಹುಡುಕಾಟವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವಸಾಹತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಮಹಾನ್ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕೇಂದ್ರ ನೆಲೆಗಳಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ; ಕುಟುಂಬ ; ಜಾತಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಜಾತಿ ; ಧರ್ಮ ; ಕುಟುಂಬ – ಎಲ್ಲವೂ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರ

ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಅವು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಏನಿವೆ – ಅವು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರೂ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಆಂತರಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳೂ ಇವೆ. ಅವು ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಘನತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟವರಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರೂ ಒಬ್ಬರು. ಕಾದಂಬರಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಬಾಗಿಲು. ಅದುವೇ ಅವರಿಗೆ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಲು ತೋರು ಗಂಬ. ಆಧುನಿಕತೆ ; ಶಿಕ್ಷಣ ; ರಾಜಕಾರಣ ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ; ಜೀವನ – ಇವು ಯಾವುವೂ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲ. ಮತ್ತು 'ಸುಂದರ ಜೀವನ', ಸುಂದರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ.

ಪ್ರಭುತ್ವ : ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂತಲೂ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ದೇಶೀಯತೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂತಲೂ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಅರ್ಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ರಾಜನೇ ಅಂತಿಮ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿದ್ದು, ಅವನನ್ನೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವರೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯದ ಒಡೆಯನಾದ ರಾಜನು ರಾಜ್ಯದ ನಿಯಮವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಯು ಪ್ರಭುವಾಗಬಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಪ್ರಜೆಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯ ಹಸ್ತದಲಿರ್ರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ವಂಶಾಡಳಿತ ಪ್ರಭು ಸಂಹಿತೆಯದ್ದು ಒಂದು ವಂಶಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದು ಅಧಿಕಾರವು ಒಬ್ಬನ ಕೈಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಬೇರೊಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿದ್ದರೆ ಫೆಮಿನಿಷ್ಟರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ವಾಗ್ವಾದಗಳು. ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರ ಪ್ರಕಾರ ದೈನಂದಿನ ಕುಟುಂಬರೂಪಿ

ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ವಚನವು ನಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕುಟುಂಬದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಯಾರು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಆಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಪಾಗಿರುತ್ತದೆ.[೯]

ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿವೆ : ಒಂದನೆಯದಾಗಿ ರಾಮೈತಾಳರ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲ್ಲುವ ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿಯರ ಪ್ರಪಂಚ. ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಜಮೀನಿನ ವಿಷಯ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಮಾತ್ರ. ಅವರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಗ್ಗಿಸುವುದು ; ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು ತಿಳಿದಿರುವುದು ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿಯಂಥವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಆಳುವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಪುರುಷನೇ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಆಳುತ್ತಾನೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಹರೆಗಳಿವೆ. ಇದು ಒಂದು ಮುಖವಾದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳೂ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಮೂನೆಗಳಿವೆ. ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರರಾಜಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಕೃಷಿಯುತ್ಪಾದನೆಯ ಮತ್ತು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪಗಳಿವೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ನಡುವೆ ; ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ರಾಜಕಾರಣಗಳ ನಡುವೆ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳ ರಾಜಕಾರಣಗಳಿವೆ. 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ – ನರಕ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿರುವ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ವಾಗ್ದೇವಿಯ ಮೌನ – ಅವಳ ಮನೋಗತಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. 'ಒಡ ಹುಟ್ಟಿದವರು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರದ ವಿಭಿನ್ನ ಮುಖಗಳ ಪರಿಚಯವಿದೆ.

'ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ :

"ಇದು ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾದಂಬರಿ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸ್ನೇಹದ ಬಾಳಿಗೆ, ಮದುವೆಗೆ, ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಮುಖಗಳು ಬಂದಾವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬಂದೀತೆ ?"

"ಮನಸ್ಸು ಒಡೆಯಲು ದಾಂಪತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಕಾರಣಗಳಿವೆ.

ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ಆದಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಬೇರೆಯಾದರೂ ಅಪರಾಧವಿಲ್ಲ. ಅನೇಕರಿಗೆ ಹಿತವೂ ಆದೀತು ; ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಡೆಯದಂತೆ ಕಾಪಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಷ್ಟೆ ಅವಶ್ಯಕ."

ದಾಂಪತ್ಯದ ರಾಜಕಾರಣವು 'ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಸೇವೆ ; ಹೊಸ ಸರಕಾರದ ಆದ್ಯತೆ ; ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ರೀತಿಯದಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ, ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪಿಯಾಗಿರದೇ ಅದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟೀಯ ಚಳುವಳಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳು ಒತ್ತಾಂಯುದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಂಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಹೋರಾಟಗಾರರಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ ಪ್ರಭು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಮೊದಲಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುವ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದದ್ದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಆಳುವವನ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಒಡಮೂಡಿ ಬಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪನೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಲಾಗಿರುವ ಚಳುವಳಿಯ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನವಿದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಪಾರ್ಥೊಚಟರ್ಜಿಯವರು ಎರಡು ರೀತಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಾದಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಪಶ್ಚಿಮ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿಯ ಮಾದರಿ. ಈ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ಮನುಷ್ಯ, ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧ, ನೈತಿಕತೆ, ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಅಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿ ಪೂರ್ವ ಯುರೋಪಿನದು. ಈ ಪೂರ್ವ ಯುರೋಪಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ

ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ (**Partho Chatterjee, ೧೯೮೬, p. ೧**). ಪಾರ್ಥೊ ಚಟರ್ಜಿಯವರು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುವಾಗ ಜಾನ್‌ಪೊಮೇನಾಟ್ಸ್‌ನ ವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಬೇರೆ" ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾಗರಾಜ್ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

೧. ಸಮಾನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ

೨. ಸಮಾಜ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ

೩. ಸಮಾನ ಭಾಷೆ (ಹಲವಾರು ಭಾಷೆಗಳಿದ್ದರೂ ಸರಿ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಸಮರ್ಥನೀಯವೇ. ಉದಾ : ಭಾರತ, ರಷ್ಯಾ ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ)

೪. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ (ನೇಷನ್ ಸ್ಟೇಟ್ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ)

೫. ಸಮಾನ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ವರೂಪ (ಇದನ್ನೇ ಕೆಲವರು ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವುದುಂಟು)

(ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ : ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್., ೧೯೮೮, ಪು. ೪).

ಆದರೆ ಹೆಗಲ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಾಹಕವನ್ನು ಮಾತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಗಲ್ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ (೧೯೮೭, P. ೬). ಅವನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅನಾಗರಿಕ ಜನರಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಿಲ್ಲ. ಅವರು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾರರು ಎಂದು ಆತ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೆಗಲ್ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ನೇಷನ್ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧುತ್ವ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಸ್ಟೇಟ್‌ನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಆದರ್ಶಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ (೧೯೮೫, ಟ. ೧೦೫). ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಲೆನಿನ್‌ನ ಪರಿಭಾಷೆ

ಭಿನ್ನವಾದುದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಲೆನಿನ್ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೆನಿನ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಐಕ್ಯತೆಯ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಲೋಕ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ವಿನ್ಯಾಸವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಆರಾಧನೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ತನ್ನ ಆರಾಧನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಇತರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಗುಲಾಮಿ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯದು. ಆದರೆ ಇದು ತೀರಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ಸಾಹದ ಪರಿಭಾಷೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ; ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಅತೀವವಾದ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದವರಲ್ಲ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮ ಹೊಂದುವ ಭ್ರಮನಿರಸನಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ವಿವರಣೆಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು : ಟಿರಾಮನ ಉಜ್ವಲ ದೇಶಭಕ್ತಿಗೆ, ಪುಟ್ಟನ ಚಪಲನೀತಿಯು ಚೆನ್ನಾದ ಒದೆಯನಿಟ್ಟಿತು. ಥೂ ! ಈ ಜನರಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಬದಲು, ಅಳಿವೆಗೆ ಹಾರುವುದೊಳಿತುಟಿ ಎಂದುಕೊಂಡನು (೨೦೦೧ ಪು. ೪೨೧).

ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತೀಯ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ಸಾಧನೆಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತಗಾರರಿಗೆ ಅದರ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶವು ಸೇರುತ್ತಿತ್ತು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಈ ಚರಿತ್ರೆಗಾರರು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಿದೆ. ನವ ವಸಾಹತುವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಗಾರರು ಮತ್ತು ಈ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಗುಣಸ್ವಭಾವದ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅಂದರೆ ಇಡಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನೇ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿದು. ಈ ರೀತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಹಯೋಗ ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ

ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದಿ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮವೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಈ ಚಳುವಳಿಗಾರರು ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದ ಜನಪ್ರಿಯ ಶೈಲಿಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಚಲೆಜಾವೊ' ಚಳುವಳಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದ ಅನೇಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದವು. ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸಲು ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಿತಿಗಳಿವೆ.[೧] ಕಾರಂತರ 'ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ : ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ರಾಮಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಶ್ರೀನಿವಾಸರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬರುತ್ತದೆ.

"ಆದಿತ್ಯವಾರ ಬಂದಿತೆಂದರೆ, ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಅವರ ಬಿಡಾರವು ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯ ಬೀಡಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನ ನಾಲ್ವರು ಸ್ನೇಹಿತರೂ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಚರ್ಚಾ ಸಂಘವೊಂದನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ನಿಕೇತನದ ಕೈ ಬರಹದ ಮಾಸ ಪತ್ರಿಕೆಯೂ ಇತ್ತು. ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಗಷ್ಟೇ ಗಾಂಧಿಯುಗ ತೊಡಗಿಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಇವರು ಅಸಹಕಾರ ಚಳುವಳಕ್ಕೆ ಧುಮುಕದಿದ್ದುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ. ಹಿರಿಯರ ಭಯದಿಂದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಶರೀರ ಅಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಲ್ಲ ; ಕನಸು ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಅದು ತೀರ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಚಂದ್ರ ನಾಗೋರದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಂದ ಅರವಿಂದರ ಹೆಸರು ನೊಬೆಲ್ ಬಹುಮಾನದಿಂದಾಗಿ ರವೀಂದ್ರನಾಥರ ಹೆಸರು, ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪಂಥದವರಿಂದ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಹೆಸರು – ಅವರಿಗೆ ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಭಾರತದ ಉನ್ನತಿ, ಆತ್ಮೋದ್ಧಾರ, ದೇಶಸೇವೆ – ಮೊದಲಾದ ಮಾತುಗಳು ನೀರು ಕುಡಿದಷ್ಟು ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಬಂದಿದ್ದವು" (ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಪು. ೧೧). ಆದರೆ ಇದು ಯಾವುದೂ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶಸೇವಾ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರ ನಿಜ ಜೀವನದ ಭಗ್ನತೆಯು ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜನವರ್ಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ; ಕರನಿರಾಕರಣೆ ; ಉಪ್ಪಿನ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ; ಮದ್ಯಪಾನವಿರೋಧ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಯೋಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಜನವರ್ಗ ಈ ಯಾವುದರ ಕುರಿತೂ ಯೋಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ

ವೈರುದ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಕಾರಂತರು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ಮಾತಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಿಸ್ತಾರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರು.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಿರ್ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಒತ್ತಡವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಯಿತು. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳ ಬಗೆಗೆ : ತನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚಳುವಳಿಯು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಬಗೆಗೆ : ತನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ದೇಶವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕನಸಿಗೆ, ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಹೆಗಲ್ ಅದಕ್ಕೆ 'ನಾಗರೀಕ ಸಮಾಜದ ಸತ್ಯ'ದ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಳೆದು ಆ ಕಲ್ಪನೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೇಶದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ರಾಜಕೀಯ, ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗ ಬದ್ಧವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಆಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಒಂದು 'ರಾಷ್ಟ್ರ'ವೆಂದು ಮಾತನಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡಿದರೆ ಆಯಾ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಏನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ? ಅವನೊಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಯಷ್ಟೆ : ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯನಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಜೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ', 'ವಿಶ್ವಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಒಲವು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ, ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಂವಿಧಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ರಾಜ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಆಯ್ಕೆ ಬರುವುದು – ರಾಜ್ಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಕುಟುಂಬ ; ಜಾತಿ ; ಕೃಷಿಯಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ. ಕಾರಂತರ 'ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ'ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಕಾರಂತರ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಆಸಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಕುಟುಂಬ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಜಕಾರಣದ

ವಿವರವು ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ಕಾರಂತರ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ದರ್ಶನವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಅವರ ಒಂದೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು : ಜೀವನದ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತವೆ : ನಿರ್ಭಾಗ್ಯ ಜನ್ಮ (೧೯೨೫) ಕಾರಂತರ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿ. ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ಕುಟುಂಬ – ವೇಶ್ಯೆಯರ ಸಹವಾಸಕ್ಕೆ ಇಳಿದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಚಿತ್ರ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿ – ಮನೋರಮ ಇಬ್ಬರೂ ರಾಟೆಯಿಂದ ನೂಲೆತ್ತುವ ಚಿತ್ರಣವು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. 'ಕನ್ಯಾಬಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಲವಿಧವೆ ಮಾಲತಿ ಕೇಶ ಮುಂಡನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ ಬದುಕಿನ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿಗೆ ಇಳಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಚೋಮನ ದುಡಿ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬ ರಾಜಕಾರಣ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಸರಸಮ್ಮನ ಸಮಾಧಿ ಯಲ್ಲಿ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ; ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ, ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರ ರಾಜಕಾರಣವು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. 'ಹೆತ್ತಳಾ ತಾಯಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದಾಂಪತ್ಯದ ಬಿರುಕು ಮುಖ್ಯ. ಮುಗಿದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅಚ್ಯುತನ ಬಾಳಿನ ಯುದ್ಧದ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿ (೧೯೪೭) ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಹೊಲೆಯನ ಕೂಸನ್ನು ದತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ದೈನಂದಿನದ ರಾಜಕಾರಣ ರೂಪ – ಎರಡನ್ನೂ ಕಾರಂತರು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ರೂಪ ತಳೆದಿದೆ. ಇದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವಿಚಾರವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಪದ.

ಕಾರಂತರ 'ಚೋಮ', 'ಸರಸೋತಿ', 'ಸ್ರರ', 'ವಾಗ್ದೇವಿ' ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ರಾಮ' (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ) ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ (ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿ) ಶಿವಪ್ಪ (ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ) ಇವರ ಮನೋಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ; ಸಮಾನತೆ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. ಇದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಅಂಶ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿತಷ್ಟೆ. ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಕಾರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಗಳು ಭಾರತೀಯ ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ಇವು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಕಾರಂತರ ನಂಬಿಕೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೋರಾಟವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಳಿವು ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ದೇಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಿದ ಲೆನಿನ್ ಕೂಡ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಅರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಕರೆದರು. ಅನಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಪರವಾದ ಶಕ್ತಿಸಂಚಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬೆಂಬಲಿಸಿದರು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವಾಗಿದ್ದರೂ ಅನಂತರ ಅದನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಹೋರಾಟವಾಗಿಯೂ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಲೆನಿನ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಸಕಾರಣವಾಗಿದೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Ronald Muniek, 1986, ಪುಟ. 74, 148).

ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ವಾದವನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂಬಂತೆ

ಚಿತ್ರಿಸಿದರೆ ಕುವೆಂಪು ಇದನ್ನು ತಮ್ಮ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯದ್ದೇ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಒಟ್ಟು ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜಾತೀಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಂದಾಗ ಬಹಳ ಉದಾರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಮತೀಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಂದಾಗ ಇಷ್ಟೊಂದು ಉದಾರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀ ಮಾದರಿಯ ಹೋರಾಟದ ಆದರ್ಶ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೂಲ ನೆಲೆಯಾಗಿದ್ದರೆ : ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅನುಮಾನವು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವಿಗೆ ಈ ರೀತಿ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವ ರೂಪಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾದರಿ, ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾದರಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಜನರನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನೆಗಳಿಗೆ ಗುಮಾಸ್ತರನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯರನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಆಗಿನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ಹಿಂದೆ ಸರಿದು ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣವು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಮಠ ಕೇಂದ್ರದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿರುವುದು ಒಂದಂಶವಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಶಿಕ್ಷಣವೆಂದರೆ 'ಸ್ಕೂಲ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಶಿಕ್ಷಣ'ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಕೌಶಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರದೇ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯ ಕಡೆಗೆ ತೆರಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗೆ ಆಗಬೇಕಾದುದು ಕೂಡಾ ಅದುವೇ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದರ ಫಲವೇನು ? ಬ್ರಿಟೀಷರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಗುಮಾಸ್ತರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿತು. ಇದನ್ನೇ ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾದರಿಯಿಂದಾಗಿ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾದವು. ಮೊದಲನೆಯದು ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವೊಂದು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ನ್ಯಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನವವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂತು. ಮದ್ರಾಸ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ತ್ರಿಭಾಷಾ ಸೂತ್ರವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಕಡೆಗೆ ಈ ಸೂತ್ರ ಜಾರಿಗೆ ಬಂತು. ಬೆಂಟಿಂಕ್‌ನ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲ ಜೀವಾಳವು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿದ್ದರೂ ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಗೌರಿ ವಿಶ್ವನಾಥನ್ ಈ ರೀತಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೇಂದ್ರಿತ ಯೋಚನಾಕ್ರಮವನ್ನೆ ಬಿಂಬಿಸುವ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಒಳಗಡೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅನ್ನುವುದು ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯೇ ಒಂದು ಮೂಲ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ದಿನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಆಗಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಡೆ ಬೇರು ಬಿಡತೊಡಗಿದ ಉದಾರವಾದ ನೀತಿಯು ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಟ್ಟವು. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಲಾರ್ಡ್ ಬಂಟಿಂಕ್‌ಗನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನಿಲುವುಗಳು ಆತನ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವಪರ ನಿಲುವಿನ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ನಡುವಣ ಸಹಮತದ ಬಗೆಗಿನ ಆತನ ನಿಲುವು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಪರವಾಗಿಯೇ ನಿಂತಿತು. ಏನಿದ್ದರೂ ಉದಾರವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಂಗೀಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ (ಆಳೌಬ್ರಿತಾನಿಕಾ – ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ.) ಸಮರಸವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿತು.

ಕಾರಂತರ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ', 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು'ವಿನಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ನಾವು ಬೆರಳು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಬಹುದಾದ 'ದೇಶೀಯತೆ' ಮತ್ತು 'ಪರದೇಶೀಯತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಳಬಂಧದ ಒಳವಿವರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಿತು. ಬಾಕ್ತಿನ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ, 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗುಣಸ್ವಭಾವ ಅನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗದ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಇದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ' (೧೯೮೫, ಪು. ೧೨೮).

ಕಾರಂತರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಕ್ಕೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆದರ್ಶಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎಡ ಪಂಥೀಯ ಅಥವಾ ಬಲಪಂಥೀಯ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.[೧೦]

ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿರುವುದು ಆಧುನೀಕರಣದ ಬಗೆಗೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ರಸ್ತೆ ಸಾರಿಗೆ, ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು, ಸಂಬಳ ಕುರಿತಂತೆ ಬಂದಿರುವ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಈ ಪಲ್ಲಟದ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಕಲಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವರು ಸೇರಿಕೊಂಡರೆ ಭೌತಿಕ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಕೆಳವರ್ಗದವರು (ರೈತರು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು) ಸೇರಿಕೊಂಡರು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯು ವಿಕಾರವಾದುದು ಎಂಬ ಅನಿಸಿಕೆಯು ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಅನಿಸಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಚಲನೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ (Public) ಅನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಡಮೂಡಿ ಬಂತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾದರಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಬಂದದ್ದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಜೊತೆ. ದೇಸೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಗಾಂಧಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದರೆ, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರಿವಾಗಿದ್ದ ನೆಹರೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೇ ನೆಹರೂ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಾಂಧಿಯ ಮಾರ್ಗ ಒಂದಾದರೆ ನೆಹರೂ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತೊಂದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನೆಹರೂ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಗಾಂಧಿ ಪ್ರಭಾವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅವರಿಬ್ಬರದು

ಭಿನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಶೈಲಿಯಾದರೂ ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರ ಆಯ್ಕೆ ಗಾಂಧಿಯ ಪರವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಇದು ಗಾಂಧಿ, ನೆಹರೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ ! ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ "ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮದ್ಯಪಾನ ನಿಷೇಧ, ಗೋರಕ್ಷಣೆಯ ಬಗೆಗೂ, ಕೆಲವರು ಉಕ್ಕಿನ ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಿದರು. ಇದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನವರಿಗೆ ಅನ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ" (T.B. Bottomore, ೧೯೭೫, ಪು. ೧೪೫).

ಕಾರಂತರ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತಳೆದ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೂ ಅನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಬರೆದಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಬಿತ್ತಿದ ಮನೋಭಾವದ ಕುರಿತು ತುಂಬಾ ವಿಷಾದದಿಂದ ಬರೆಯುವ ಮಾತೊಂದು ಹೀಗಿದೆ – "ಪಂಡಿತ ನೆಹರೂ ಆಗಲಿ, ನಾವಾಗಲಿ, ನಮ್ಮ ಜನರ ಮೂಢಾಚಾರವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಆಂಗ್ಲರಿಂದ ಕಲಿತೆವು. ಆಂಗ್ಲರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ನಮಗೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹಳಿದರು. ಅವರ ಮಾತು ನಿಜವೆಂದು ತೋರಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾಚಿಕೊಂಡೆವು" (ಅದೇ, ಪು. ೨೭೭).

ಕಾರಂತರಿಗೆ ಢೋಂಗಿ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅಸಹನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರವರ ನಂಬಿಕೆ ಅವರವರಿಗೆ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯೂ ಇದೆ.

ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ಪಶ್ಚಿಮದ ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ತಳಹದಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಗೃಹೀತ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು. ಮನುಷ್ಯನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜಧಾನಿಯ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಆಲೋಚನೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಗ್ರಾಮ್ಷಿ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಪೇಕ್ಷೆ (Independent human will) ಎರಡನೆಯದು, ಹಳೆಯ ಸರಕಾರದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ಮೂರನೆಯದು ಕೃಷಿಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿ (Partho Chatterjee) ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆದರ್ಶವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಸರಕಾರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು

ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಸೆಯು ಪ್ರಬಲವಾಯಿತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿತು.

ಕಾರಂತರು ಹಳೆಯ ರಾಜಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊಸ ಸರಕಾರದ ಆದರ್ಶವು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಆದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಾಸ್ತವ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು.

ಇಡಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ಸಮಾನತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಪದಗಳು. ಈ ಪದಗಳು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪದಗಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲಾ ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಪದಗಳು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಜಾಗತಿಕ ಆದರ್ಶ ಅಷ್ಟೆ !

ಕಾರಂತರಿಗೆ ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಿಂತ ವಾಸ್ತವದ ಸಂಬಂಧಗಳು ; ಅದರ ಇತಿಮಿತಿಗಳ ಶೋಧನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

೯.೩. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನ – ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೂಲಕ

ನಾವೀಗ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ಸರಳ ಸಮೀಕರಣವಾಗುವ ಅಪಾಯವೊಂದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ. ಈ ಸಮೀಕರಣದ ನಿಲುವಿನ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದೆ.[೧೧] ಈ ಸಮೀಕರಣದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಸಮೀಕರಣದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸರಳ ಸಮೀಕರಣಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಅನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಭೂಗೋಲದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗಡೆಗೆ ತರುವಂತಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರಾಜಕಾರಣ, ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಾಪಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇದನ್ನು ಒಂದು 'ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ 'ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವಾದ'ಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೆ ದಿನದಿನದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಪೂರ್ಣದೇಸಿ', 'ಪೂರ್ಣ ವಸಾಹತು' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ತುಂಬಾ ತ್ರಾಸದ ಸಂಗತಿ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಈಗಿನ ಒಂದು ಕವಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯನು ನಡೆಯುವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪದ ಕ್ರಮದ ತನಕ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟು – ಸಾವಿನ ಅರ್ಥವೂ ದೊರೆಯಬಹುದು.[೧೨]

ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ನಾವು ಆಳಿದ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೇ ? ವಸಾಹತು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ದೇಶವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ದೇಶವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಆಳಿದ ದೇಶದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಂಶಗಳು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮುಖ್ಯ. ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೇಲೆ ಹೇರುವಾಗಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೇರೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯುತ್ಸಂಚಾರ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯುತ್ ಸಂಚಾರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಹದಾರಿಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಎರವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಕಾರಂತರ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಆದ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಂವಾದಗಳಾಗಿವೆ.

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದವು ಈಗಾಗಲೆ ಬಂದಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಈ ವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ', 'ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣ'ದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಪರಿಚಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೇವಲ ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ತನ್ನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಹುಮುಖಿ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಿನಯದ ಮುಖಾಂತರ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತಾನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಗೆ ತಿರುಗಿಸಿದಾಗ ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಮಾತನಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೈನಂದಿನ ಉಸಿರು ಮುಖ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ಒಳ ವಿದ್ರೋಹಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಯ್ಕೆಯು ಹಾಡಿನ ರೂಪದಿಂದ ತೊಡಗಿ ಖಾದಿಬಟ್ಟೆಯ ತನಕ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಹಿರ್ಮುಖ ವ್ಯಾಪಾರವು ಈ ತರಹದ್ದಲ್ಲ. ಬಹಿರ್ಮುಖ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಎರಡೂ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮೊತ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಇದೇ ಅರ್ಥದಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಿದರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಇರುವವರು ಎಲ್ಲಾ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಅನುಭೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಟೆದು ನಿಲ್ಲುವಾಗ ಬೇರೆ ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಯೂರೋಪಿನ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಧ್ರುವಗಳು (**Daniel J. Borison**, ೧೯೫೮, ಪು. ೩೯೩). ಆದರೆ ಈ ವಿಭಾಗೀಕರಣವು ಕೂಡಾ ನಾವು ಕಲಿತುಕೊಂಡ ಪರಿಭಾಷೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಬಹಳ ಉದಾರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಯವರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಕೂಡ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷ.[೧೩] ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಕಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಕೆಲಸದ ವಿಭಾಗೀಕರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿಮ್ಮೆಲ್ ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ದುರಂತ ನಾಟಕ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಈ ವಿಭಜನೆಯ ಮುಖಾಂತರ ನಡೆದು ಬರುವಾಗ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆ ರೀತಿಯದ್ದಲ್ಲ. ನಾವಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಲು ತೊಡಗಿದರೆ ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜನಸಮೂಹದ ಪದನುಡಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ತರ್ಕಿಸಬಹುದು. 'ಬಕ್ತಿನ್' ದೇಸೀ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅದು ಅನಧಿಕೃತವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (Bakhtin, ೧೯೬೮, ಪು. ೭೨). ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜನಪ್ರಿಯ ಉತ್ಸವಮೂರ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೇಸೀ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತ ದಾಖಲೆಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕಡೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಹರಿಸಬಹುದು. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಅದರ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಲಯವು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಧ್ವನಿ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಅದು ಹೊರಡಿಸುವ ಅರ್ಥಶಕ್ತಿಯೂ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನಗಳು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮ ಗ್ರಹೀತ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ – ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಧೀನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿವೆ. ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗಲೇ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗದ ಚಿತ್ರಣಗಳಿವೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುದುಕಿಯರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅಂಶಗಳಿಲ್ಲ – ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅದರ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಅವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಬರಹಗಳು ಶತ್ರು ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರಬೇಕು.

ವೈದಿಕ = ಮಾರ್ಗ = ಯಜಮಾನ = ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದರ ಪರವಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಅವೈದಿಕ = ದೇಸೀ = ಪರ್ಯಾಯ = ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದರ ಪರವಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಗಳು

ಮತ್ತು ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಂಪರೆಗಳು. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದವು. ಈ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ :

ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ವಿರೋಧವೆಂದರೆ – ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರವಾಗಿರುವುದು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಎನ್ನುವುದು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾದಿ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸೆರೆಮನೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಸರಿಯಾದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಈ ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ತೆಳುವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ; ಆಳುವ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ; ಆರ್ಥಿಕ ; ಮತ್ತು ಭೂಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಲುಪಿತ್ತು. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಭೂ ಕಂದಾಯ ಪದ್ಧತಿಯ ನವೀಕರಣವನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಕೈಗೊಂಡದ್ದು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ. ಭೂಮಿಯ ನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾಪನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈಗಲೂ ಕಂದಾಯ ಇಲಾಖೆಗಳು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಮಾನದಂಡಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಿರುವುದು ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಒಂದೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದೆ :

ಕಾರಂತ = ಬ್ರಾಹ್ಮಣ = ವೈದಿಕ = ಯಜಮಾನ = ಅಥೆಂಟಿಕ್ = ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಸಾಚಾ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕೃತ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ 'ಕುಡಿಯರು' ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯರ ಬಗೆಗೆ ಬರೆದಿರುವುದು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಅಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ – ಕಾರಂತರನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಒಂದು 'ಪರಂಪರೆ'ಯೊಳಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುವುದು : ಈಗಾಗಲೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಕಥನಗಳ ಪುನರುಕ್ತಿರೂಪವನ್ನಲ್ಲ. ಮಂಡನೆಯಾಗಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧವಾದುದು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ರಾಮ ಮರಳಿ ಊರಿಗೆ ಬಂದರೆ ; ಚೋಮನಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯೂ ಸಿಗದೇ ಹೋದರೆ ; ಕರಿಯ ಜಮೀನು ಮಾಡಿದರೆ ; ಮಂಜುಳೆಯಾಗಲೀ ; ಶಾರದೆಯಾಗಲೀ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸಿದರೆ – ಅದಕ್ಕಿರುವ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯೇ ಹೊರತು ತುಂಬಾ ಸುಲಭವಾದ 'ಪರ' 'ವಿರೋಧ'ದ ಪದಗಳಲ್ಲಿ

ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಕೂಡಾ ಮಹಾನ್ ಜೀವಿಗಳ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಕೂಡಾ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟ ದೇಸಿ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ; ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣದ; ಕುಟುಂಬ ರಾಜಕಾರಣದ ಮಂಡನೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು 'ವಿದಾಯ' ಮತ್ತು 'ಆಗಮನ'ದ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ; ಕನಸುಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಈ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಮುಖೇನ ಕಾರಂತರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ಜನ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಒಂದು 'ತಾತ್ವಿಕ ದರ್ಶನ'ದ ಕಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುವುದು – ಜನ ಜೀವನದ ಸತ್ವವನ್ನು. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಮಹಾನ್ ಕಥನಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿರಬಹುದೆ ? ಎಂಬುದನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೂ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಹುದಾರಿಗಳು "ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆ 'ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಾರಂತರು ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ? ಉತ್ತರ ಸುಲಭವಲ್ಲ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬರಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಟವು ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಲು ವಸಾಹತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ದೇಶೀವಾದದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಶೀವಾದದ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನುಜ್ಜೀವನ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗ್ಗೆ ಭಾವುಕವಾದ ಮನೋಭಾವನೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಧೋರಣೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಸಮಾಜಸುಧಾರಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಆದರ್ಶವಾದ ಇವುಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಒಲವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕನ್ನಡದಂತಹ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ

ಮೇಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ (ವಿವರಳಿಗೆ ನೋಡಿ – ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ೧೯೯೯, ಪು. ೪೭).

ಸ್ವದೇಶಿ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲ ಆರಾಧನೆ ಇರುವುದು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲದಲ್ಲೇ. ಸ್ವದೇಶೀ ಚಳುವಳಿಯು ೧೯೦೭ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ದೇಶೀಯ ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸ್ವದೇಶೀ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೂ ಒಂದಂಶವಾಯಿತು. ಇದು ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸಂವಾದವೂ ಹೌದು. 'ಸ್ವರಾಜ್ಯ, ಧರ್ಮರಾಜ್ಯ, ರಾಮರಾಜ್ಯ' ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಸ್ವದೇಶೀ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಕರ್ಷಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು. ಜಾತಿಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಗಾಂಧಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಗಾಂಧಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾತ್ರ. ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಯು ಒಬ್ಬ ರಾಜಕೀಯ ನೇತಾರ. ಗಾಂಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ರೀತಿಯ ಅಂಶಗಳ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತು ಗೊರೂರು ಕೆಲವು ಕಡೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ನಡುವೆ ಉದಾರವಾದಿ, ಮಾನವತಾವಾದವೂ ಸಹ ರೂಪ ತಳೆಯಿತು. ವಿಶ್ವಮಾನವ : ವಿಶಭ್ರಾತೃತ್ವ, ವಿಶ್ವಕಲ್ಪನೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾನವತಾವಾದದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆಡೆಗೆ ಜಿಗಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಸರಳ ಮತ್ತು ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಡಿಯಲ್ಲಿ ನಲುಗುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇದು ತಲೆಕೆಡಿಸದಂತೆ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕುತೂಹಲ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿ ಈ ತರಹದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಬಾರದಿರುವುದು.

ಈ ರೀತಿಯ ಮಾನವತಾವಾದದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು. ಅಲ್ಥೂಸರ್ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಮಾನವತಾವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಥಿಯರಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ '.

ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯೆಂದರೆ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸ' ಇದನ್ನೂ ಮಾಸ್ತಿ, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ., ಕುವೆಂಪು ಮುಂತಾದವರು ಪದೇ ಪದೇ ಬಳಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಏಕಾಂತವಾದಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆಲ್ತೂ ಸರ್ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಕಾಸ ಅನ್ನುವುದು ಸಮಾಜವಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ರೂಪು ತಳೆಯಿತು. ಇದು ಸ್ವಾತಂತ್ಯ ಸಮಾನತೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಮಾನವತಾವಾದವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬಹುರೂಪತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದವು. ಆತ್ಮೋನ್ನತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಆದಾಗ ಉಳಿದುದು ಗೈರುಹಾಜರಾಗುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೆ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಂದಿವೆ : ಒಂದನೆಯದಾಗಿ, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ; ಅದರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವವರು. ಉದಾ : 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ರಾಮ ; 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ'ನ ಶಿವಪ್ಪ ; 'ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು'ವಿನ ಶಂಕರ ಮುಂತಾದವರು. ಇನ್ನೊಂದು ಪಂಗಡಕ್ಕೆ – ಇದರ ಅರಿವಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ಸೂರ ; 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯ ಚಿಕ್ಕಿ ಮುಂತಾದವರು.

ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಂತರಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ರಹಿತ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಗೌರಿ ವಿಶ್ವನಾಥನ್ ಅವರೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಟೆರ್ರಿ ಈಗಲ್‌ಟನ್ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳು ಕವಿತೆಗಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಷಯ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಕವಿತೆಗಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಸ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ್ದು ಹಾಗೆಯೇ

ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಿಯಮವೂ ಕೂಡಾ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವನಾಮಯತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ (Terry Eagleton, ೧೯೮೪, ಪು. ೨೦). ಈ ರೀತಿಯ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಕ್ರದಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಮಾತೆ, ಭಾರತ ಮಾತೆ ಮೊದಲಾದವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಆದೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯ ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಆಗು ನೀ ಅನಿಕೇತನ' ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೆತುತ್ತಾ 'ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಯು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ' ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳಿರುವ ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಕನ್ನಡದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜರುಗಿತು. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ಭಾವಗೀತೆಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಭಾವಗೀತೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವು ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಒಂದು ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನದ ಸಂಗತಿ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್, ಶೆಲ್ಲಿ ಮೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬರೆದರು. ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರು ಅವರನ್ನು ಮೂಲ ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಸಮಸ್ಯೆ ಅವರಿಗೆ ಎದುರಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಮೂಲತಃ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯ ಕಲಿಕೆ ಜೊತೆ ಬಂದ ವೈರುಧ್ಯ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕಾರಂತರರದು ಭಾವುಕ ಬರವಣಿಗೆ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡವರೂ ಹೌದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖ ಜೀವನದ ವರ್ಣನೆಯಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವಿಶ್ರಾಂತ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ವರ್ಣನೆಯಾಗಿದೆ. ಜೀವನದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವ ಮನುಷ್ಯರ ಚಿತ್ರಣವು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಸಂವಹನಗೊಳಿಸಲು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿ ಮಾಧ್ಯಮುವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಜರುಗಿದವು. ೧೮೩೫ ರಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಬೆಂಟಿಂಕ್‌ನ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಎಜುಕೇಷನ್ ಆಕ್ಟ್ ಜಾರಿಗೆ ಬಂತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ತ್ರಿಭಾಷಾ ಸೂತ್ರವೂ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಯಿತು. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾಲೇಜು ಮತ್ತು ಮದರಾಸುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭದ ಒಳಗಡೆ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆದರು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ವಿದಾಯ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಆಗಮನದ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿಕೆಯಿಂದ ಒದಗಿದ ಅನೇಕ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರ್ಚೆಯ ಒಳಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರು. ಒಟ್ಟಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರಹದಾರಿಗಳು ತೆರೆದುಕೊಂಡವು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ಆ ತರಹದ ಅನೇಕ ದಾರಿಗಳ ಸೂಚನೆಗಳಾಗಿವೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೊಂದು ವರ್ಗವು ಉದಯವಾಯಿತು. ಇದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವು ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಓದಲು ತೊಡಗಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಓದುಗವರ್ಗದ ಅಭಿರುಚಿಯು ಬದಲಾದಾಗ ಆ ಖಾಲಿ ಜಾಗವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತುಂಬ ತೊಡಗಿದವು. ಓದುಗ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೊಸದು ಬೇಕಿತ್ತು. ಲೇಖಕರೂ ಹೊಸತನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಅವಿಶ್ರಾಂತ ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ದೊರಕಿದ್ದು ಕೂಡಾ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯು ಇರುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ.

ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆದ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಎರಡು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ

ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಬರಹಗಾರರು ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವಾಗಲೂ ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗಿವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ ರಚಿಸಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ, ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವೀಕರಣವು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವೀಕಾರವು ಕನ್ನಡ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಭಾತೀಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತೆಯೂ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ ಸಂವಾದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತೀರಾ ವಿಶೇಷವಾದುದೇನಲ್ಲ. ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವಿದು. ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂವಾದವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗೆಯಂತೂ ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು.

ಕೇವಲ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂರಚನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ನಿಂತು ಮಾತನಾಡುವುದಾದರೆ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಈ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂವಾದವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತಕ್ಷಣ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂವಾದ ಅಂತಿಮ ನೆಲೆಯಿರುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ನೆಹರೂರವರ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆಕರ್ಶಕ ಉದ್ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. 'ವಿವಿಧತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ' ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲ ಬಿಂಬವನ್ನು ಹೀಗೆ ಏಕ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜಿಸುವ ಪರಿಕ್ರಮ ಬಂದಿರುವುದು ತಕ್ಷಣದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಿಂತು ನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ತನ್ನ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನವೋದಯದ ಬರಹಗಾರರು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವಾದವು ಈ ರೀತಿಯದು.

ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ನವೋದಯ ಕೃತಿಕಾರರ ನೆಲೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನವ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನವೋದಯ

ಬರಹಗಾರರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಬಂದಂತೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸು'ಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಕುತೂಹಲವು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಬಂದಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸಮೃದ್ಧ ವಿವರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವಿಗೂ, 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪುರವರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವಿಗೂ ಈ ವೈಚಾರಿಕ ಕೇಂದ್ರ ನಿರ್ದೇಶನದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಭಿನ್ನತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವಾಗಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದರರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಿಂಬಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದ ಹುಡುಕಾಟದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒತ್ತಡಗಳು ಅಧಿಕೃತರೂಪವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಸಮಸ್ಯೆಯಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ. ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು 'ದೇಶೀಯತೆ'ಯನ್ನು ಒಂದು ಭಾವುಕ ನಿಲುವಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಲ್ಲವೆ? ಭಾರತೀಯ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಿಜವಾದ ಹಾಜರಾತಿಯು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಹುತೇಕ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಮುಖವೊಡ್ಡಿ ನಿಂತರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಿದು.

ಹೀಗೆಂದಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಈ ರೀತಿಯ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬರಹಗಾರರು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಬಂದಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ. ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಶುರುವಾಗುವುದು ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವೆಂಬಂತೆ ಮಾತ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಷಯವು ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಮಾತ್ರ. ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತಕರು ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ತೀರಾ ಅನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವ

ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತಕರ ಚರ್ಚೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾವಯವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಿಂಬದಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಪು ಇರುವುದು – ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ನೆಲೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸುಧಾರಣೆಯ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ ಕೂಡಾ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪೆನಿಗಳ ಉದ್ಘೋಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಯಿತು. ಈ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ನಿಲವು ಯಾರಿಗೆ ಪೂರಕವಾಯಿತು? ಭಾರತೀಯ ಪಶ್ಚಿಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರು ಕೂಡಾ ಈ ಸುಧಾರಣವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು. ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನ್‌ರಾಯ್ ಅವರೊಬ್ಬರ ಉದಾಹರಣೆಯ ಈ ವಿಷಯದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಮತಲವನ್ನು ಯೋಚಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯದೂ, ಕೆಡುಕೂ ಎರಡೂ ಆಯಿತು. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆ. ಎಷ್ಟು ಶೇಕಡಾ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಲಾಭವಾಯತು, ಎಷ್ಟು ಶೇಕಡಾ ನಷ್ಟವಾಯಿತು ಎಂದು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಕುವ ಲೇವಾದೇವಿ ವ್ಯವಹಾರವಿದಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಿದ್ದುದು – ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಮತಲವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಮಾತ್ರ. ರಾಟೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಗಿರಣಿ ಯಂತ್ರ ಬರುವುದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಹತ್ತಿಯ ಗಿರಣಿಯು ಇಲ್ಲಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಿದರೆ ? ಈ ರೀತಿಯ ಛಿದ್ರೀಕಣದ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಶುರುವಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಪ್ರಭಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ. ದುರ್ಬಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಶಕ್ತಿಯುತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೇವಲ ಕರುಣೆಯನ್ನು ಮಾತ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಲ್ಲದು.

ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಅಕ್ಷರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಒಡಮೂಡಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿದು. ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಮಾರ್ಗ – ದೇಸೀಯು ಬೇರೆಯದೇ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡರೂ ಕೂಡಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೊಸ ತೊಂದರೆ ಆಗಮನದಿಂದ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ತಲ್ಲಣವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಹೊಡೆತ ಬೀಳುವ ತನಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಚಿರ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಆತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಅವನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಅವನ ಮನೋಗತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬರಹಗಾರನು ಕಂಡುಂಡ ಬದುಕಿನ ; ಅವನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ; ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಬಿಂಬವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನಿಂತ ಓದುಗ ಅವನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಪುರಾಣವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಐತಿಹ್ಯವಾಗಿಯೋ ಕಾಣಬಹುದು.

ಆದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಬರಹಗಾರ ತನ್ನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಒಗ್ಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬರೆದಿಡುತ್ತಾನೆ. ಬರೆದಿಟ್ಟ ಮಾದರಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಒಟ್ಟು 'ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿ'ಯೆಂದು ನಾವು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾಲ' ಮತ್ತು 'ಸ್ಥಳ ' ಎರಡೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು. ಈ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥಳವು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಆವರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. 'ಸ್ಥಳ 'ವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದನ್ನು ತುಂಬಾ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ'ಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಪದವೂ ಹೌದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಗೃಹೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ :

೧. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಭೌಗೋಲಿಕ; ಸಾಮಾಜಿಕ ; ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುತ್ತದೆ.

೨. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರದೇಶವೂ ಅನನ್ಯ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದರೊಳಗೆ ವಿಶ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ

ಸಂಜನಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಆವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ತುಂಬಾ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಗಳಿದ್ದವು :

೧. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿತ್ತು.
೨. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ; ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧ ಜರುಗಿದ ಮೇಲಂತೂ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾಗಿದ್ದವು.
೩. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ಕೂಡಾ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು

ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ತಂದ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು : ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಭಿಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು – ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮೂರು ಕಟ್ಟೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಭಿನ್ನತೆ; ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಒಂದೆ ರೀತಿಯ ಪ್ರಜಾವರ್ಗವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಈ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ ಈ ಮಾದರಿಗಳ ವಿರೋಧದಿಂದ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಕೇಂದ್ರ 'ಪ್ರದೇಶ' ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ – ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುವಾದದ

'ನಿರ್ಣೀತ' ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಿರೋಧಿಸಿ ಜೀವನದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಳೆಯುವ ಆಸಕ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಮತ್ತು ಆ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಡೆಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ – ಎರಡೂ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಸ್ತು ಆಯ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು', 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ಆಯಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿವರಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು', 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವುದು ಧನಿ ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲುಗಳ ಸಂಬಂಧ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ :

೧. ರಾಮೈತಾಳನ ತಲೆಮಾರು – ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ; ಮತ್ತು ಜಮೀನುದಾರಿ ಸಂಬಂಧಗಳು.

೨. ಲಚ್ಚನ ತಲೆಮಾರು – ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರವೇಶ.

೩. ರಾಮನ ತಲೆಮಾರು – ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರವೇಶ.

ಆದರೆ ಈ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಚಹರೆಗಳಿವೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗಗಳೂ ಹೌದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಬೇರಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ನೇರವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಶುಷ್ಕವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಆಯಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಜೀವನಾನುಭವವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತುಂಬಾ ಅರ್ಥವತ್ತಾದ ಮಂಡನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಮನುಷ್ಯರು ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರು. ಮತ್ತು ಅವರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ; ಜಾತಿ ; ಕುಟುಂಬಗಳ ಸದಸ್ಯರೂ ಹೌದು. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೂರ್ತ ರೂಪವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವ ಲೇಖಕರು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನವರಾಗಿ ಮತುತ ಹೊರಗಿನವರಾಗಿ ವರ್ತಿಸಬೇಕಾತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹೊರಗಿನವರಂತೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಒಳಗಿನವರಂತೆ ಬರೆಯುವ ಕ್ರಮಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅವರಿಗೆ ಬರಹಗಳ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ನಿಯಮಗಳು ಕೂಡಾ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರ ಬರಹಗಳ ಶಕ್ತಿ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಅದು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ತೆಂಕು ಮತ್ತು ಬಡಗಿನ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅದನ್ನು ಪಾರದರ್ಶಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಲಾತೀತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿ ಆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆ ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿವರಣೆಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಉಚಿತ. ಕೊನೆಗೂ ಸಮಾಜ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ; ಪ್ರಭುತ್ವ ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕನ್ನಡಿ ತುಣುಕುಗಳು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಶೋಧನೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತ ಮುಖೇನ ನಡೆದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳಾಗಿವೆ.[೨೫]

ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೆಂಬ 'ಅಪಖ್ಯಾತಿ'ಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವ; 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಬರೆಯುತ್ತಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಘನತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಪರಿವರ್ತನಾ ಶೀಲವಾದ ಸಮಾಜದ ಬಿಂಬವನ್ನ ಅದರಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದರು. ಅನುಭವದ ಅಗ್ನಿ ದಿವ್ಯಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡು ಬರೆದರು ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ದಾರಿಗಳ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದರು.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಮೊದಲು ಕೊಂಚ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವಲಯದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವಾಯಿತೋ ಆಗ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ; ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಉದಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗೂ – ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಗದ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆ – ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಓದುಗ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು – ಆದರೆ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದಲಾದವು.

೨. ಈ ಕುರಿತು ಈ ಮೊದಲು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಕಥನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಬಗೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದವು. ವಂಗ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ; ಮಲೆಯಾಳಂ ನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಭಿನ್ನ.

೩. ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಭಾವಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ.

೪. ಇಡಿಯ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಏಕೀಕರಣದ ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದರೆ – ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕರೂ ಅನೇಕ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇದರೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಿದರು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಇದರರ್ಥ.

೫. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ – ಯೂರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರಿವು ಬರಿಯ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್‌ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳಿಗೂ ಅದರದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಆರ್ಥಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ – ಭಾವಗೀತೆಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಹಾಗೆ.

೬. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಸೂತ್ರವೂ ಕೂಡಾ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಆಗಿನ 'ಕಂಪೆನಿ ಸರಕಾರ'ವು ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿತ್ತು.

೭. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯಾಗಲೀ, ನವ ಶಿಕ್ಷಣದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯಾಗಲೀ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ.

೮. "ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಪಾಲು – ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಬಾಳು" ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಭಾರತೀಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಊಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ವಿಚಾರವಾಗಿತ್ತು.

೯. ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಅಧಿಕಾರ – ಕುಟುಂಬದ ಹೊರಗಿನ ; ಊರಿನ ಅಧಿಕಾರ ; ಜಾತಿಯ ಒಳಗಿನ ಅಧಿಕಾರ ; ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ – ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಹರೆಗಳನ್ನು

ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಕೆಲವು ಅಧಿಕಾರ ರೂಪಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ನಿಯಮ ಸಂಹಿತೆಗಳಿವೆ. ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಅವು ಇಲ್ಲ.

೧೦. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ತಾಯಿ ಬೇರು. ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲವಾಗಿವೆ.

೧೧. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಆಯಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ಆದರ್ಶವಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ರಚಿತವಾಗುವಂಥದ್ದು ಮತ್ತು ಅದು ಬದಲಾಗುವಂಥದ್ದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಸದೊಂದು ವರ್ಗವು ಉದಯವಾದಾಗ ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದು. ಅದು ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಒಂದು ಮೊತ್ತ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಇದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಬದಲಾಗದ ಒಂದು ಜೀವನ ಕ್ರಮವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿಲುವಿನ ; ಬೌದ್ಧಿಕ ರಚನೆಯ ; ಹಾಗೂ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಇದು ಮುಖ್ಯ ನಿಲುವಾಗಿ ; ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

೧೨. ಕಾರಂತ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಆದರ್ಶ ಮನುಷ್ಯ'ರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು – ಆ ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಆದರ್ಶ ಮನುಷ್ಯ ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಒಂದು ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

೧೩. 'ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಮತ್ತು 'ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಯುಗವು 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸೀಮಾ ರೇಖೆಗಳು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಲ್ಪಿತ – ಹಾಗೂ ಸುಂದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಸಾಹತು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಅದು ನಿರ್ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ; ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಸುಂದರ ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿತು. ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ; ಮಿಲಿಟರಿ ಅಧಿಕಾರದೊಂದಿಗೆ ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೪. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿನ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿತ್ತು. ಅದೇ ರೀತಿ ರಾಜಕೀಯ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಕೂಡಾ. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಜಾತಿ ; ಜಾತಿಗಳ ಗುರಿಕಾರರು (ಯಜಮಾನರು) ಹೊಸ ರೂಪಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು.

ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಜಮೀನುದಾರರು ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ – ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಸ್ಪರ್ಧೆಗೆ ಒಡ್ಡಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಎಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ; ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಲಾಯಿತು.

೧೫. ಕಾರಂತರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿಯೂ ತಾನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳಲು ಹೊರಟಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.



ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು : ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ

ಕಾರಂತ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡುವಳಿ ; ಕಂದಾಯ ; ಕರನಿರಾಕರಣೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿವೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬರುತ್ತದೆ,

ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅನೇಕರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಕಾನೂನು, ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಾಗರಿಕ ಬದುಕು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಎಚ್ಚರವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಈವತ್ತು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಬಡ ಜನರನ್ನು ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಒಲವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಮಾತ್ರವೇ ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ ಹೇಳಿದ್ದು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಚೋಮನದುಡಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಭೂಮಿ, ಕಂದಾಯ, ಮೆಶಿನ್‌ಗಳು,

ಬಂಡವಾಳ, ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮ, ವಿನಿಮಯ, ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳು, ಹಣ ಮುಂತಾದವುಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪನ್ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವಾಗ ಸಂಪನ್ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಳವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಲಾಭವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆ. ಅದೇ ಊರು ಅದೇ ಮರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. (ಪುಟ. 179) ಕಾರಂತರ ಇದ್ದರೂ ಚಿಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಟಾಕ್ ಚೆಕ್ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂಗಡಿಯ ನಷ್ಟದ ಸಮಸ್ಯೆ ಬರುತ್ತದೆ. (ಇದ್ದರೂ ಚಿಂತೆ. ಪುಟ 114) ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳವು ಹೆಚ್ಚಾದ ವೇಳೆ ಬರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಅದು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಂಪನ್ಮೂಲದಲ್ಲಿನ ಹಂಚಿಕೆಯು ಸರಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲದ ವೇಳೆ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮವಿದು. ಮತ್ತೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕಯುಗದ ಯಂತ್ರಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾಗರಿಕತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಉದ್ಭವವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಹೊಸ ಕಾನೂನುಗಳು ಹೇಗೆ ಬಂದವು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದೇ ಊರು, ಅದೇ ಮರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಪುಟ. 220) ಹೊಸ ಕಾಯಿದೆಯಗಳು ಮತ್ತು ಬಡ್ಡಿಯ ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೊಡ್ಡ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಸಣ್ಣ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವು ಯಾರ ಪರ ಎನ್ನುವುದೇ ಜಾರುವದಾರಿಯಲ್ಲಿಯ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ತುರೀಯವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ತಲುಪುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯ ನೀತಿಗಳೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಸಮಾಜಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಅತ್ಯಂತ ತುತ್ತ ತುದಿಗೆ ಹೋಗಿರುತ್ತದೆಯೋ

ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತ ಮತ್ತು ಬಡವ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಬಡವರು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಶ್ರೀಮಂತರು ಎನ್ನುವ ವರ್ಗಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದೇ ಕಾದಂಬರಿ ವಟಪುರದ ದುಷ್ಕಾಲದ ಚಿತ್ರಣವೂ ಇದೆ. (ಪುಟ. 82) ಗಂಜಿಗೆ ತತ್ವಾರ ಬಂದಿದೆ. ಜನರಿಗೆ ಆತಂಕವುಂಟಾಗಿದೆ. ಬದುಕಲು ದಾರಿಯಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಅವರು ಇವರು ಅಂತಲ್ಲ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬಂದಿದೆ. ಗಂಜಿಯ ಬರಗಾಲವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಕ್ಕಸಾಲಿ, ಗಾಣಿಗ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಲ್ಲ. ಹಸಿದ ಬಾಯಿಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. (ಅದೇ ಮರ, ಪುಟ. 83) ಎಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ನಡುವೆ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಬೆಲೆಯ ಸರಕುಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಅಸಹಜವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೇ ಶ್ರೀಮಂತರನ್ನು ಸಾಕಲು ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ತಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೌಶಲವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜನರನ್ನು ಮೆಶಿನ್‌ಗಳ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಜನರಿಗೆ ಮೆಶಿನ್‌ಗಳೇ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇದ್ದರೂ ಚಿಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಂಡವಾಳು ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಪುಟ. 115) ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಂತ್ರಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಸೃಷ್ಟಿ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಜನರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಯಂತ್ರಗಳಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ವೇತನವು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ.ಆದರೆ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು-ಅದು ಯಂತ್ರಗಳು ಅಪಾಯವಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಿವೇಕ ಬೇಕು. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಎಂದರೆ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ವ್ಯಾಪಾರ, ಉದ್ದಿಮೆ, ಕಾರ್ಮಿಕರು, ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಕುರಿತು ಇದ್ದರೂ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಪುಟ. 38) ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ದುಡಿಮೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈಗ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಕೊರತೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಗ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಜನರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುವುದು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮೇಲೆ. ಯಾರೋ ಒಂದಿಬ್ಬರ ಖಾಸಗಿ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವರು ಹಣವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ

ನಾವು ಇಡಿಯ ಸಮಾಜವೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹಣವೆನ್ನುವುದರ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರ ; ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ; ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ದರದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯ. ಖಾಸಗಿಯಾದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಜನರ ಪರವಾಗಿ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅನೇಕರು ರಾಜಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅದು ಜನರಿಂದ ದೂರವಾದ ಮತ್ತು ಕೆಲವೇ ಜನರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಇದು.

ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಉತ್ಪನ್ನದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಪಡೆಯುವ ವೇತನವು ಉತ್ಪನ್ನದ ಅರ್ಧ ಭಾಗದಷ್ಟೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಲಾಭದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ತಲುಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ತಜ್ಞರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಒಟ್ಟು ಶ್ರಮವನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕದೇ ಬಂಡವಾಳ, ಅದರ ಹೂಡಿಕೆ, ಅದರ ಲಾಭ, ಹಾಗೂ ಅದರ ಒಟ್ಟು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳವು ಒಂದು ಉದ್ಯಮ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗ ಅದರ ಬೆಲೆ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಶಕ್ತಿ ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೇ ಬರಬೇಕು. ಹಣವು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸುಖದ ಕಡೆಗೆ ತಳ್ಳಿತು. ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರ್ಮಿಕರ ದುಡಿಮೆಗೆ ಕೇವಲ ನಿಗದಿತ ಬೆಲೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತನ್ನ ಲಾಭಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನೇ ಬಲಿ ತೆಗೆಯುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗಾಗಿ ಕಾನೂನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಎಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಬಂಡವಾಳವಾದವೇ. ಈಗಿನ ಖಾಸಗಿ ಕಂಪೆನಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅವರು ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಸ್ವ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಬಂಡವಾಳಿಗನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ಹಸಿವೆಯನ್ನು ನೀಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ತಮಾಶೆಯ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಬಂಡವಾಳಿಗರು ತಾವೇ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಟವೆಂದು

ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹಾಗೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಾಗಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಕಾರ್ಮಿಕನು ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಸಮಯವನ್ನು ಮೀಸಲಿಡುವುದು ಬಂಡವಾಳಿಗರನ್ನು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳಿಗರು ತಮ್ಮ ಸಮಯವನ್ನು ಮೀಸಲಿಡುವುದು ಲಾಭ ಮತ್ತು ಮೋಜಿಗಾಗಿ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಉತ್ಪಾನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಅದು ಇದೆ. ಬಂಡವಾಳಿಗರು ಆದಾಯ ಹಾಗೂ ಲಾಭವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರದು ಕೇವಲ ವರ್ತಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿ. ಆದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು– ಅದು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಬಿಡಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಲ್ಲ. ಅವರೆಂದರೆ ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ. ನಾವೀಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಯಾಕೆ ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅವರು ದುಡಿಯುವುದು ತಮ್ಮ ಹಸಿವೆಯನ್ನು ನೀಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಬಂಡವಾಳವೆಂದರೆ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಹಾಕುವ ಮೊತ್ತ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಡೇವಿಡ್ ರೆಕಾರ್ಡೋ, ಆಡಂಸ್ಮಿತ್ ಮೊದಲಾದವರ ವಾದವನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೇಲೆಯೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಲೆಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶ್ರಮದಿಂದ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹಿಗ್ಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ನಂತರ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಜಜ್ಜಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಶ್ರಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ವಸ್ತುವಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕನ ಶ್ರಮ ಶಕ್ತಿಯು ಭೂಮಿಯ ಮಾಲಿಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಗಾರರಿಗೆ ಲಾಭ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತಿನ ಕ್ರೋಢಿಕರಣಕಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಬಹುದು. ಇದ್ದರೂ ಚಿಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಪಶ್ನೆಯು ಇದುವೇ ಆಗಿದೆ. ಜಾರುವದಾರಿಯಲ್ಲಿ ವಾರ್ ಫಂಡಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕಾರಂತರು ತಂದಿದ್ದಾರೆ. (ಪುಟ. ೧೯೦) ಮಹಾಯಜ್ಞದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬತ್ತದ ತೊರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. (ಪುಟ. ೪೨೦) ಉಕ್ಕಿದ ನೊರೆ (ಪುಟ. ೭೭೫).

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಕಂದಾಯದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಪ್ನದ ಹೊಳೆ', 'ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು', 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು', 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂಥರ ಇವೆ. ಸಮೀಕ್ಷೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗಾಂಧಿವಾದ" ಶರೀರ ಶ್ರವ' ಕೃಷಿ ಮುಂತಾದ ಆದರ್ಶ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನು. (ಪುಟ. 88) ನಂಬಿದವರ ನಾಕನರಕದಲ್ಲಿಯೂ ಅಡಿಕೆ, ಕೃಷಿ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಬೇಸಾಯ, ಭೂಮಿ, ಬತ್ತದ ಗದ್ದೆ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಳ್ಳುವವರಿದ್ದಾರೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವುದೂ ಸಮಸ್ಯೆಯೋ (ಪುಟ. 239). ಹಿಡುವಳಿ ಭೂಮಿಯಿಲ್ಲದ ಆದರೆ ಅದರ ಕನಸು ಕಾಣುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ) ಗೇಣಿದಾರರೂ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಪುಟ. 156) ಜಮೀನು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಕಂದಾಯವು ಭಿನ್ನ. ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಆದಾಯವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಂದಾಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಬಿಡಲಿ ಅದನ್ನು ರೈತರು ಕಟ್ಟಲೇಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಜಮೀನನ್ನು ಮಾರುವಾಗ ಅಥವಾ ಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಸುಂಕವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕು. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತೊಂದರೆಯೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭೂಕಂದಾಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಮಾನದಂಡವೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಜಮೀನಿಗೆ ಭೂ ಕಂದಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಸುಂಕವೆಂದು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವೂ ಅಲ್ಲ. ರೈತನಿಗೆ ಯಾಕಾಗಿ ಭೂಮಿಯ ಕಂದಾಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಮೀನಿನ ಕಂದಾಯವನ್ನು ನಿಗದಿ ಪಡಿಸುವಾಗ ಅದರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಆದಾಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾರೂ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿಕೊಂಡು ಯಾರೂ ಕಂದಾಯವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜಮೀನಿನ ಬೆಳೆಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಗದಿಪಡಿಸುವ ಕಂದಾಯಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಸರಕಾರವು ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಯ ಫಲವತ್ತತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ಧಾರ ಅಂಶವಲ್ಲ ಎಂಬಂತೆ ಸರಕಾರವು ವರ್ತಿಸುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಭೂಮಿಯುಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಯುವುದೇ ಬೆಳೆಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ–ಮೀನು ಹಿಡಿಯವುದೂ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮಾರುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಸ್ತಿಯೇ. ಆದರೆ ಅವು ನಿಸರ್ಗ ದತ್ತವಾದುದು.

ಹಾಗೆಯೇ ಕಲ್ಲಿದ್ದಲಿನ ಗಣಿಯೂ ಕೂಡಾ. ಆದರೆ ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ನೀಡುವ ಮಹತ್ವವು ಭಿನ್ನ.

ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕಂದಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸವಿವರವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಕರನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಚಳುವಳಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಕರನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಚಳುವಳಿಯೊಳಗೆ ತರುವುದರ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗವೆಂಬುದು ಗುರಿಯಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಗಾಂಧೀಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಅವರು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಬಹು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟರೂ ಅಂಥ ಪದವೊಂದು ನನಗೆ ಹೊಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಈ ತತ್ವವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಪದವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ವಾಚಕರಿಗೆ ಸಣ್ಣದೊಂದು ಬಹುಮಾನ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಟಇಂಡಿಯನ್ ಓಪಿಯನ್ಟ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಛಗನಲಾಲಾ ಗಾಂಧಿಯವರು ಟಸದಾಗ್ರಹಟ (ಸತ್+ಆಗ್ರಹ) ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಬಹುಮಾನ ಗೆದ್ದರು. ಆದರೆ ನಾನು ಈ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಡಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಟಸತ್ಯಾಗ್ರಹಟವೆಂದು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದನು. ಈ ಪದವು ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಅಂದಿನಿಂದಲೂ ಗುಜರಾತಿನಲ್ಲಿ ಪತೀತವಾಗಿದೆಟ (ಸತ್ಯಶೋಧನೆ, 2001, ಭಾಗ–2, ಪು. 74). ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಅದರ ತತ್ವವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದಿತು. ಅಷ್ಟೇಕೆ ಅದು ಉದಿಸಿದಾಗ ನನಗೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಗುಜರಾತಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಾವು ಆ ತತ್ವವನ್ನು ಟಪ್ಯಾಸ್ಸಿವ್ ರೆಸಿಸ್ಟೆನ್ಸ್ಟ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥ ಕೊಟ್ಟು

ಅದು ಉದಿಸಿದಾಗ ನನಗೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಗುಜರಾತಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಾವು ಆ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ಯಾಸ್ಸಿವ್ ರೆಸಿಸ್ಟೆನ್ಸ್ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥ ಕೊಟ್ಟು ಅದು ನಿರ್ಬಲರ ಆಯುಧವೆಂದು, ಅದರಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಎಡೆಯುಂಟೆಂದು ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಅದು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕೂಡ ಪರಿಣಮಿಸಬಲ್ಲುದೆಂದು ಅವರು ಎಣಿಸಿದುದನ್ನು ನಾನು ಕಂಡೆನು. ಆಗ ನಾನು ಇದೊಂದು ಭಾರತೀಯರ

ಚಳುವಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ ಆ ಚಳುವಳಿಯ ನೈಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಯಿತು (ಅದೇ, ಪು. 73). ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅಹಿಂಸೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತು ಅಸಹಕಾರ ತತ್ವವನ್ನು ತಮ್ಮ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅಹಿಂಸಾತತ್ವವು ಅನಂತ ವ್ಯಾಪನೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ನಾವು ಹಿಂಸೆಯ ದುಳ್ಳುರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ, ಕೈಲಾಗದ ಅನಿತ್ಯ ಜೀವಿಗಳು. ಜೀವಕ್ಕೆ ಜೀವವು ಆಹಾರವೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಳವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಅರಿತಾಗಲಿ, ಅರಿಯದಾಗಲಿ ಬಾಹ್ಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಕ್ಷಣಕಾಲವೂ ಜೀವಿಸಿರಲಾರನು. ಅವನು ಬದುಕಿರುವುದೇ ತಿನ್ನುವುದು, ಕುಡಿಯುವುದು, ಚಲಿಸಿವುದು – ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದುದು ; ಎಷ್ಟೇ ಅಲ್ಪವಾಗಿರಲಿ ಪ್ರಾಣಹಾನಿಕರವಾದುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಹಿಂಸೋಪಾಸಕನ ಕ್ರಿಯೆಯೆಲ್ಲಾ ಅನುಕಂಪಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವನು ಅತ್ಯಲ್ಪ ಜಂತುವಿನ ಪ್ರಾಣಹಾನಿಗೆ ಕೂಡ ಕಾರಣಾಗದಿರಲು ತನ್ನ ಕೈಲಾದಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟರೆ, ಅದನ್ನುಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ, ಹೀಗೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಹಿಂಸೆಯ ಯಮಪಾಶದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಶ್ರಮಪಟ್ಟರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸದಾ ಆತ್ಮನಿಗ್ರಹದಲ್ಲಿಯೂ, ಕಾರುಣ್ಯ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಬಾಹ್ಯ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲಾರನು.

ಇದಲ್ಲದೆ ಅಹಿಂಸಾತತ್ವದ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸಕಲ ಜೀವನದ ಐಕ್ಯತೆಯು ಇರುವುದರಿಂದ ಒಬ್ಬನ ದೋಷವು ಎಲ್ಲರನ್ನು ತಟ್ಟದಿರಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಹಿಂಸೆಯ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಇರಲಾರನು. ಅವನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವವರೆಗೂ ಸಮಾಜದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೇ ಹೊಂದಿದ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗದಿರಲಾರನು. ಎರಡು ಜನಾಂಗಗಳು ಯುದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಹಿಂಸೋಪಾಸಕನ ಕರ್ತವ್ಯವು ಯುದ್ಧವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು. ಈ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಪಾಲಿಸಲಾರದವನು, ಯುದ್ಧವನ್ನು ಇದಿರಿಸಲಾರದವನು, ಯುದ್ಧವನ್ನು ಇದಿರಿಸಲು ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಲ್ಲದವನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಬಹುದು. ಆದರೂ ತನ್ನನ್ನು ತನ್ನ ಜನಾಂಗವನ್ನೂ, ಲೋಕವನ್ನೂ ಯುದ್ಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಲು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು.

ನಾನು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯದ ಮೂಲಕ ನನ್ನ ಮತ್ತು ನನ್ನ ದೇಶದ ಅಂತಸ್ತನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಆಸೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೆನು. ನಾನು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿದ್ದಾಗ

ಬ್ರಿಟಿಷರ ನೌಕಾಬಲದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೊಳಗಾಗಿದ್ದೆನು. ನಾನು ಅದರ ಆಯುಧ ಬಲದ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದ ನಾನು ಅದರಲ್ಲಡಗಿರುವ ಹಿಂಸಾವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಭಾಗಿಯಾಗಿಯೇ ಇದ್ದೆನು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಡದೆ ಅದರ ಛತ್ರಚ್ಛಾಯೆಯಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದೆಳೆಸಿದರೆ ಈ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಆರಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಯುದ್ಧವನ್ನು ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯವು ಯುದ್ಧ ನೀತಿಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವವರೆಗೂ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಹಾಕುವುದು ಅಥವಾ ಯೋಗ್ಯ ತೋರಿದ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಸವಿನಯವಾಗಿ ಭಂಗಪಡಿಸಿ ಕಾರಾಗೃಹವನ್ನರಸುವುದು ಅಥವಾ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯದ ಪರವಾಗಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಆ ಮೂಲಕ ಯುದ್ಧದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನಿದಿರಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನೂ, ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನೂ ಪಡೆಯುವುದು. ನನ್ನಲ್ಲಿ ಈ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದುದರಿಂದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ ನನಗೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾನು ಯೋಚಿಸಿದೆನು.

ಜಮೀನಿನ ಹಕ್ಕು ಯಾರಿಗೆ ಇದೆಯೋ ಅವರನ್ನು ನಾವು ಜಮೀನುದಾರರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅವರೇ ಭೂ ಮಾಲಿಕರು. ಅವರು ಭೂಮಿಯನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೂಮಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕ್ರಮವೂ ಇದೆ. ಜನರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಆಹಾರದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಅನ್ನುವುದು ಭೂಮಿಯಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಭಿನ್ನ. ಬೆಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಹಾರದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಬೆಳೆಗಳು, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಎಂದು ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಿನ ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಬೆಳೆಗಳು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಕೃಷಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಬೆಳೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಬೆಳೆ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಇರುವ ಮಾನದಂಡವು ಯಾವುದೇ ಇರಲಿ ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಭೂ ಸಂಬಂಧಿತ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳಿಗೆ ಮೆಶಿನರಿಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯ ಬೆಲೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವ ಕ್ರಮವಿಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯ ಬೆಲೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಇತರ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳ ಬೆಲೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಯ ಕೃಷಿಯು ದುಬಾರಿಯಾದರೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ವೆಚ್ಚವೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಸಣ್ಣ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ರೈತರು

ಕೃಷಿಗೆ ದುಬಾರಿಯಾದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಖರ್ಚು ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ವಾಪಾಸು ಪಡೆಯವುದು ಕಷ್ಟ. ಉದಾ : ರಸಗೊಬ್ಬರ ಬಳಕೆ. ಜಮೀನು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕೈಗಾರಿಕೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಬೆಳೆ, ಹವಾಮಾನ ಹಾಗು ಆಹಾರದ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣ. ಭೂಮಿಯ ಕೃಷಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಜಮೀನುದಾರನಿಗೂ ಒಬ್ಬ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗೂ ಅಗಾಧವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಜಮೀನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಭೂ ಮಾಲಿಕನನ್ನು ನಾವು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಭೂ ಮಾಲಿಕನೂ ಕೂಡಾ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಯೂ ಅಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಾಲದ ಕಂದಾಯ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಅವನ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಅವನ ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತು ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಯುರೋಪಿನ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ ಬಂದಿತು. ಇದನ್ನು 'ಸಿವಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿ'ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದರಿಂದ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಅದನ್ನು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯರು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೋ ಬಿಡುತ್ತಾರೋ ಅದು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮೊದಲಿಗೆ ಒಂದು ಪರೋಕ್ಷ ಹೇರಿಕೆಯಾದ ಆಢಳಿತ ಕ್ರಮವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನಂತರ ಅಧಿಕೃತವಾಯಿತು.

1. ಇದರಿಂದ "ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ" ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬ್ರಿಟೀಶರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.
2. ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಖಾಸಗಿ ಒಡೆತನ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ನೀತಿಗೆ ಮುಖ್ಯ.
3. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು.
4. ಭಾರತದಲ್ಲಿ "ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ"ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು (One Power and one mind ನ ರೂಪೀಕರಣ).

ಒಂದೇ ಭೂ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದೇ ನಿಯಮಾವಳಿಯು ಕ್ರಮೇಣ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದವು (ಮೊದಮೊದಲು ಕಲ್ಕತ್ತಾ (ಬಂಗಾಳ) ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿ :

ಮದರಾಸು ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿ, ಬಾಂಬೆ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ನಿಯಮಗಳಿದ್ದರ ಅನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆ, ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ, ಜನರನ್ನು ಒಂದೇ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ (One Individual: One Power: One territory and one mind). ಇದು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರದ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳು. ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ರೂಪಿಸಲಾಯಿತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಕೈಗಾರೀಕರಣ, ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮೂಲತಃ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿತ್ತು. ಚರ್ಚುಗಳು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಗಳು ನಡೆದವು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಬಂದ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ಗಳು ಅವಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ಮೂಲತಃ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ (Civil Society) ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಕಾನೂನು, ಕೋರ್ಟು, ನಿಯಮ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಅದು ದೇಶೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ : ಆಢಳಿತ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿ ಅದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ಅವರ ಕಾನೂನುಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ, ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪನೆಯೇ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಜಗತ್ತು. ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸುವುದು, ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮತೋಲನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾನತೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕಂತೂ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾರತೀಯರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರವು ತನ್ನ ಕಾನೂನುಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸಿತು. ಅಧಿಕಾರದ ಪ್ರಮುಖ ಗುಣವೇ ಅದು : ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸುವುದು. ಸರಕಾರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಶರು ಭೌತಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾನೂನು, ನ್ಯಾಯಾಂಗ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕರಗಳಾದವು. ಶಾಲೆ-ಕಾಲೇಜುಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅದು ಭಾರತೀಯರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸಿತು. ಇದರಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾಗಿ (ದೈಹಿಕ) ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರ ಮೇಲೆ ಕಾನೂನಿನ ಮೂಲಕ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುವುದು ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಯಿತು. ಈ ಮೂಲಕ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರವು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯಲ್ಲಿ (ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ)

ರೂಪಿಸಿತು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹೇರುವುದರ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತಂದಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು, ರೈತರು, ಹೆಂಗಸರು ಎಂಬ ಭೇದಗಳು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಕಾನೂನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ನಿಯಮ (System) ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು.ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಭೂಮಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ನಾವು ನಗರಾಭಿವೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಅನುಮತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜಮೀನನನ್ನು ನಾವು ಲೀಸಿಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಬೆಳೆಯನ್ನು ನಾವು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವಸ್ತುವಾಗಿಯೂ ಪರಿವರ್ತಿಸಬಹುದು. ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಅಲ್ಲ. ಜಮೀನಿನ ಯಜಮಾನ ಎಂದರೆ ಅವನು ಆಯಾ ಜಮೀನಿನ ರಾಜನೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ಅವನನ್ನು ನಾವು ವೈಭವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜಮೀನಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ದರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಬಹುದು, ಆದರೆ ಜಮೀನಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ಆ ರೀತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂದಪಟ್ಟಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು–ಹಣಕ್ಕೆ ಯಜಮಾನನಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಮೀನಿಗೆ ಯಜಮಾನನಿದ್ದಾನೆ. ಜಮೀನು ಎನ್ನುವುದು ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದಿಸಬಹುದು, ಆದರೆ ಜಮೀನನ್ನು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದಿಸವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದು ದ್ವಿಗುಣ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಚೋಮನದುಡಿ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಾವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾನೂನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ. ಜಮೀನಿನ ಯಜಮಾನ ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ಜಮೀನು ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಗೆ ಸೋಲುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಇದೆ. ಅದು ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸಗಾರರು ಹಾಗೂ ರೈತರು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಭಜನೆಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅದು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲಾವಣೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗಲೂ ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಚಿನ್ನ

ಮತ್ತು ಬೆಳ್ಳಿಯು ಮೊದಲು ಮೌಲ್ಯವು ನಿಗದಿಯಾಯಿತು.ಅನಂತರ ಹಣವು ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂತು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಮೌಲ್ಯವು ನಿಗದಿಯಾದದನ್ನು ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿರ್ಧಾರ ಮತ್ತು ಅದು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ ತನ್ನ ಪವರ್ಟಿ ಫಿಲಾಸಫಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ (ಪವರ್ಟಿ ಫಿಲಾಸಫಿ ಪುಟ-72) ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಹಣ ಎನ್ನುವುದು ನಿಗದಿತ ಮೌಲ್ಯ ಮಾತ್ರ. ಹಣಕ್ಕಿರುವುದು ಕಮರ್ಶಿಯಲ್ ವ್ಯಾಲ್ಯು ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಇದರ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಆಯಿತು. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಆದಿ ದೈವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೇಡನ್ನು ದೆವ್ವ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಬಡತನ ಮತ್ತು ಹಸಿವೆ ಎರಡೂ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮರೆಯುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬಡತನ ಮತ್ತು ಸಾಲವನ್ನು ನಾವು ಈಗಲೂ ಒಂದು ಶಾಪವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇದರ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದುಡಿಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಅನುಭವವನ್ನು ಪರಕೀಯಗೊಳಿಸಲಾರ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು-ಜಮೀನ್ದಾರನಿಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬೇಕು. ಶ್ರಮದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಿಗದಿ ಪಡಿಸುವುದು ಅವನೇ. ಆಳಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಸಂಬಳವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ಯಾರು ಅಲ್ಲ-ಸ್ವತಃ ಅವನೇ. ಆಳಿಗೆ ಕೆಲಸವೆನ್ನುವುದು ಬಾಹ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಆಳು ತನಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಜಿಸಲಾರ. ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಕಲಿತಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅವನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಮರು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನು ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಳು ತನಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ತಾನೇ ಅನುಭವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ದೇಹದ ಶ್ರಮವು ಅವನ ಅಗತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶ್ರಮ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪ್ರತಿಫಲವು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನಂತರ ಬಂತು. ವಿನಿಮಯ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕೃಷಿಕರ ಉದ್ದೇಶವೇ ಬೇರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿಯೇ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಸಮಾಜಸೇವೆ ಎನ್ನುವ ದೊಡ್ಡ ಬ್ಯಾನರ್ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಅವರ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ಜ್ಞಾನಪೀಠವನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು– ಸಾಮಾನ್ಯ ರೈತರು ಮತ್ತು ಅವರ ಕಷ್ಟಗಳು ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯವು. ದುಡಿದದ್ದು ಸಾಲ ಮತ್ತು ಬಡ್ಡಿಗೆ ವಜಾ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೂರು ತಿಂಗಳು ಅಥವಾ ಆರು ತಿಂಗಳ ದುಡಿಮೆ ತಕ್ಕ ಮೌಲ್ಯ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಸಣ್ಣರೈತರ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇದು ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಹಿಂದೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಿನಿಮಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವೂ ಏರ್ಪಾಡು ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸರಕುಗಳ ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮಾರುವ ಸಂಗತಿಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನೂ ಒಂದು ಬಂಡವಾಳವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬೃಹತ್ ಉದ್ಯಮಗಳು ಜನರನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೀದಿಗೆ ತಳ್ಳುವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ. ಹಣಕಾಸು ಬಂಡವಾಳವು ತಾನು ಅಧೀನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇಶಗಳ ಹಾಗೂ ಜನತೆಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಷ್ಟಗೊಳಿಸುವ ಅಂತಹ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು "ಅನುಕೂಲ" ವಾದುದನ್ನಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಅದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಬಂಡವಾಳಿಗರು ತಾವು ಕೂಲಿಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಿ ಅದರ ಲಾಭವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡು ಉಳಿದದ್ದೂ ತಮ್ಮ ಪಾಲು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ? ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರ ನೋವು ಎಷ್ಟು? ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದನ್ನು ನೀಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಂಡವಾಳಿಗರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು–ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ತಾವು ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಆದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಒಳಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಿಗರಿಗೆ ಉದಾರವಾದ ಮನಸ್ಸೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ವೇತನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಉಳಿದ ಲಾಭದಲ್ಲಿ ಕಂದಾಯ ಮತ್ತು ಆದಾಯವನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಬೇಕು. ಆದರೆ ಆಗುವುದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ. ಜನರ ಗಮನವಿರುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಲಾಭದ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ.

ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾರೂ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಏಂಗಲ್ಸ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು "ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಜ್ಯವು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಹೊರಿಸಿದ ಶಕ್ತಿಯೇನೂ ಅಲ್ಲ; ಅಂತೆಯೇ ಅದು ಹೆಗಲ್ ಹೇಳಿರುವಂತೆ 'ನೈತಿಕ ವಾಸ್ತವಿಕತೆ,' 'ವಿವೇಚನೆಯ ಸಾಕಾರ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸ್ವರೂಪ'ವೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲು, ಅದು ಸಮಾಜದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ; ಸಮಾಜವು ತನ್ನೊಂದಿಗೇ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದಂಥ ವೈರುಧ್ಯತೆಯ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಬಿದ್ದಿದೆ, ಅದು ಅಸಾಂಗತ್ಯವಾದ ವೈರುಧ್ಯತೆಗಳಿಂದ ವಿಭಜನೆಗೊಂಡಿದೆ, ಇವುಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ, ಎಂಬುದರ ಒಪ್ಪಿಕೆಯಾಗಿದೆ ರಾಜ್ಯ.

ಬಂಡವಾಳವಾದವಿರಲಿ ಅಥವಾ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಿರಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಜೀವನದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕನು ಯಾಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ದುಡಿಯದೆ ಬೇರೆ ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕನು ಉದ್ದಿಮೆಗೆ ಲಾಭವನ್ನು ತರುವವನು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕನದು ಕೂಲಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಒಂದು ಘಟಕ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ ಆದರೆ ದೊಡ್ಡ ಬಂಡವಾಳವಾದು ಸಣ್ಣ ಬಂಡವಾಳದವರನ್ನು ನುಂಗಿ ನೀರು ಕುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಹಾ ನಾಶ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಂತ್ರದ ಬಳಕೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ರೈತರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ರೈತರ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಧ್ವಂಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಣ್ಣ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆ ಬೃಹತ್ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಶ್ರಮದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಅದರ ಮೂಕಲವೇ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಲಾಭದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮಿಗುತಾಯ ಮೌಲ್ಯವೇ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಲಾಭ ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಂದು ಇತಿಮಿತಿ ಅನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬೌಂಡರಿ ಅನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೆ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬೆಲೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಕೊಡುವ ತರಬೇತಿಯು ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ: ಅದು ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಬಡತನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಗಳು.

ತಾನು ಬಡವನಾಗಿದ್ದೇನೆ ಇದಕ್ಕಿರುವ ಕಾರಣವು ವಿಧಿಯೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಮಂತನೇ ಆಗಿರಲಿ ಬಡವನೇ ಆಗಿರಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಂಚುವಿಕೆ. ನಾವು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದೆ ಅದು ಶ್ರೀಮಂತನೇ ಆಗಿರಲಿ ಬಡವನೇ ಆಗಿರಲಿ ಅವರು ತಿನ್ನುವುದು ಆಹಾರವನ್ನೇ. ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನೋ ಬರೀ ದುಡ್ಡನ್ನೋ ತಿನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಮಂತ ಮತ್ತು ಬಡವ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭೇದವು ತಾಯಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಭೇದವಾದರೆ ಭಿನ್ನ. ಅದು ನಿಶ್ಚಿತ ಹಾಗೂ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದು. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಕೆಳವರ್ಗವನ್ನು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ನೇಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಡಿಮೆ ದಿನಗೂಲಿ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಪಟೇಲರು, ಸಾಹುಕಾರರು ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರು ಯೋಚಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಅಥವಾ ದಿನಗೂಲಿಯವರು ಯೋಚಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕೂಲಿಯವರದು ಹೊಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಬಟ್ಟೆಯ ಚಿಂತೆ. ಆದರೆ ಸಾಹುಕಾರರದು ಮೋಜಿನ ಚಿಂತೆ. ಅವರ ಸುಖ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸುಖದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿ ಕುಡಿಯುವುದು, ತಿನ್ನುವುದು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಯಾಕೆಂದರೆ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಉಪವಾಸ ಎರಡೂ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರ ದೇಹವು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ದುಡಿಮೆ ಅಂದರೆ ದೇಹ ಹಾಗೂ ಹಸಿವೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಅವರು ಜೀವನವನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿಯೋ ಸರಕಾಗಿಯೋ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಮುಕ್ತ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಮಾದರಿಯದು. ಮಿಗುತಾಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಲಾಭವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೇವೆ. ಚೋದ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಿಗಳು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಆಟವಾಗಿಯೂ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ಯುದ್ಧ. ಈ ಆಟಕ್ಕೆ ದಾಳವಾಗುವುದು ಆಳುಗಳು. ಆಳುಗಳಿಗೆ ತಾವು ಬಂಡವಾಳದ ಕೂಸುಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಣವೆನ್ನುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಹಣವನ್ನ

ಬಳಸಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿದೆ. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ. ಮುಕ್ತ ಬಂಡವಾಳವಾದವಿರುವುದೇ ಮೂಲತ: ಮುಕ್ತವಾದ ಲಾಭವನ್ನು ಗಳಿಸಲು ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕು. ಅದರಿಂದ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಲಾಭವಿಲ್ಲ. ಹಣವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಜೀವನದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗವೆಂದೇ ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ.

ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಯೋಚಿಸದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ರೂಪವೇ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದು ರೂಪಿಸುವ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಬೇರೆ. ಸಮಾಜದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ, ಅದರ ರಾಚನಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪ, ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸುಲಲಿತವಾಗಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ–ಅದು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮನೋಲೋಕವನ್ನು ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ತಂದು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅದು ರೂಪಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳು ಶುದ್ಧ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ನವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ತರುತ್ತದೆ. ಆದರ್ಶ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ. ಅದರ ಪ್ರಾಯೀಗಿಕ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ. ಬಂಡವಾಳದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆ, ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಬೇರೆ. ನವ ಯಾಂತ್ರಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಹೆಚ್ಚಳವು ಉಂಟಾಯಿತು. ಯಂತ್ರಗಳು ಹೇಗೆ ಇದ್ದವು ಎಂದರೆ ಅನೇಕ ಜನರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಒಂದು ಯಂತ್ರವು ಮಾಡತೊಡಗಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಮನುಷ್ಯರ ಚಹರೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಬದಲಾಗಲಿಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾದವು. ಕೆಲಸದ ನಿಯಮಗಳು ಹಾಗೂ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ರೀತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾದವು. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೂ ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯ ಉತ್ಪನ್ನ, ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಉತ್ಪನ್ನ, ಆಹಾರದ ಉತ್ಪನ್ನ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆಸ್ತಿಯು ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೇ ತಾಂತ್ರಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ.

ಜನರ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಶ್ರಮವನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬಡತನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಹಸಿವು ನಮ್ಮ ಮುದೆ ಮಹತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗ ಬೇಕು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪ್ರಥಮ ಆದ್ಯತೆ ಎಂದರೆ ಹಸಿವಿನ ನಿವಾರಣೆ. ಆದರೆ ಕುಡಿಯಲು ಒಳ್ಳೆಯ ನೀರು, ತುತ್ತು ಅನ್ನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಬೇಕು. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ವೇತನಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ಬಂಡವಾಳ, ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ವೇತನಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೂಡಾ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಘರ್ಷವು ವ್ಯಕ್ತ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ನಾವು ಇವುಗಳನ್ನು ಏಕಮುಖವಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಏಕ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಂದ ಮನಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಕೊಳು ಕೊಡುವಿಕೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹಣವನ್ನು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ. ಡೇವಿಡ್ ರೆಕಾರ್ಡೋ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವೇ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಮತ್ತು ಅದು ಹಣದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಬೇಕು: ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಸಣ್ಣ ಉದ್ದಿಮೆಗಾರರನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸಣ್ಣ ರೈತರು ಯಾವುದನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಮೌಲ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ದೇಹವನ್ನು ಪಣವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಶ್ರಮವದು. ಬರೆದ ಮೆಲೆ ಪುಸ್ತಕವು ಪ್ರೆಸ್ಸಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ತನ್ನ ಬರಹಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಯಾರು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನವುದರ ಅರಿವು ಲೇಖಕನಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಶ್ರಮವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಒಬ್ಬ ಬಂಡವಾಳಗಾರನು ಯಾವತ್ತೂ ಅನೇಕರನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕೇಂದ್ರಿಕರಣದ ಜೊತೆಗೇ, ಅಥವಾ ಕೆಲವು ಬಂಡವಾಳಗಾರರು ಅನೇಕ

ಬಂಡವಾಳಗಾರರಿಂದ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಶ್ರಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಹಕಾರಿ ರೂಪವೂ, ವಿಜ್ಞಾನದ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವುದೂ, ಜಮೀನನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಸಾಗುವಳಿ ಮಾಡುವುದೂ, ಶ್ರಮ ಸಲಕರಣೆಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಶ್ರಮ ಸಲಕರಣೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದೂ, ಎಲ್ಲ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳನ್ನೂ ಸಾಮಾಜೀಕರಿಸಿದ ಸಂಯುಕ್ತ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಿತವ್ಯಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೂ, ಎಲ್ಲ ಜನತೆಗಳನ್ನೂ ಜಾಗತಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಬೀಳಿಸುವುದೂ ಮತ್ತು ಇದರೊಂದಿಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆಡಳಿತವು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆಯುವುದೂ ಇವೆಲ್ಲಾ ಸತತವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಿವರ್ತನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಎಲ್ಲ ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನೂ ಸ್ವಾಧೀನಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಗುತ್ತಿಗೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಂಡವಾಳ ಪ್ರಭುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಸತತವಾಗಿ ಕಮ್ಮಿಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗುವುದರೊಂದಿಗೇ, ದಾರಿದ್ರ್ಯ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ, ಗುಲಾಮಗಿರಿ, ಅವನತೆ, ಶೋಷಣೆಗಳ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಬಂಡಾಯವೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗವು, ಸತತವಾಗಿ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚುವ, ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ, ಐಕ್ಯಗೊಂಡ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಕಾರ್ಯ ಜರುಗಿಸುವ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಸಂಘಟಿತವಾದ, ವರ್ಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯಕ್ಕೊಳಪಡುವುದು, ಬಂಡವಾಳದೊಂದಿಗೇ ಬಂಡವಾಳದಡಿಯೇ ಉದ್ಭವಿಸಿ ಏಳಿಗೆ ಕಂಡ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಕಾಲ್ತೊಡಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳು ಕೇಂದ್ರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಶ್ರಮವು ಸಾಮಾಜೀಕರಣ ಕೊನೆಗೆ ಯಾವ ಘಟ್ಟ ಮುಟ್ಟುತ್ತವೆಂದರೆ, ಅವು ತಮ್ಮ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಕವಚಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲಾರದವು ಆಗುತ್ತವೆ. ಆ ಕವಚವು ಸಿಡಿದೊಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಅವಸಾನದ ಘಂಟಾರವ ಮೊಳಗುತ್ತದೆ. ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡವರಿಂದ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ." (ಬಂಡವಾಳ," ಸಂ೧)

✦

ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮೌಲ್ಯವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಕಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಲೆಯೂ ಧರ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಂಬಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕಾರಂತರ ನಿಲುವು. ಆಧುನಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೆಂದರೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಉದಾರೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಗಳು ಕಲಬೆರಕೆಯಾಗಿವೆ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದರ ಅರ್ಥ ಯಾವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೋಮವಾದ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಾವು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಧರ್ಮ ಎನ್ನವಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲೆ ಸೂಡೋ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕುತೂಹಲದಾಯಿಕವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕು : ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಧರ್ಮವು ತನಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಯಾಕೆ ಹಾಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶೋಷಕರು ತಮಗೆ

ಬೇಕಾದಂತೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಟೀಕೆಗಳೂ ಇವೆ. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಯಾವಾಗ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವರ್ಗವು ಪ್ರಬಲವಾಯಿತೋ ಆಗ ಅದು ಧರ್ಮವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ತಾನೇ ಸರಿಯೆಂದು ಅದನ್ನು ನೀವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಾರದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನೀವು ಧರ್ಮದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿರಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದ ಯಾವ ಸಂಗತಿಯು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಜಾತ್ರೆ, ಉತ್ಸವ, ದೇವರು ಪರಕೀಯವಲ್ಲ. ಅದು ನೀಡುವುದು ಆಜ್ಞೆ, ಮತ್ತು ಆ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದರೆ ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಪರಲೋಕದ ಸುಖ. ಅದು ಜೆಹಾದಿ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಧರ್ಮದ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ರಮಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಅದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕರನ್ನು ಒಂದು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಒಂದು ಕೋಮು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಧರ್ಮದ ಸಣ್ಣತನದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಬಹಳ ಸುಲಭ ಯಾಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮದ ಭ್ರಮೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೆರಳಿಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಕೂಡಾ ಅನೇಕರಿಗೆ ಯಾಕೆ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಬಹಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಾನು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮವು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತನ್ನ ಯಜಮಾನ್ಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟ

ದೇವತೆಗಳು ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. (ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು) ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಕೂಡಾ ಎಲ್ಲ ಜನರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಧರ್ಮವು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೆನ್ಸಾರ್ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ತನಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲಿನ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳಂತೆ ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿತ್ತು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಕೂಡಾ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎನ್ನವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಧಾರ ಸ್ತಂಭ ಎಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಜನರ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಸಂಘಟಿತವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಬುನಾದಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾಯಿತು. ಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯರು ಮೃಗಗಳಂತೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಗಿತ್ತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬಹುದು ಆದರೆ ಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾಶ ಖಂಡಿತಾ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಕಾರಂತರ ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪರಸರಕಾರದ ದಾಸ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮಹಾಪರಾಧವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಇದೆ. (ಪುಟ. 14) ಅದೇ ಊರು ಅದೇ ಮರದಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು ನನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಈಗ ತಾವು ಧರ್ಮತೇರರು ಎಂದು ಪ್ರಗತಿಪರರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬಂದಿದೆ. ಈಗ ತಮಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾವುದೇ ಕಚೇರಿಯ ಅಟೆಂಡರ್‌ಗಳು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ತಾವು ರಾಜಕೀಯ ಮುಗ್ಧರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಯೇ ತರ್ಕವಾದಿಗಳು ಯಾವುದೇ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೀಗ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶ ಹಾಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮದ ಋಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶ.

ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉದಾರವಾದಿಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಋಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾರವಾದಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಬೇರೆ. ಅವರು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯ ನಂಬಿಕೆ. ಅವರು ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಆಗಮಿಕ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಗತ್ಯ ಬಿದ್ದಾಗ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಅಗತ್ಯ ಬಿದ್ದಾಗ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ. ಕಷ್ಟ ಬಂದರೆ ಅವರು ದೇವರನ್ನೂ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದೆ. ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ. ಧರ್ಮವೆ ಅಂತಿಮ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳಿದೆ. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕ್ವಿಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ಅದೇ ಊರು ಅದೇ ಮರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಪುಟ. 19) ಕಾರಂತರ ಇನ್ನೊಂದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. (ಪುಟ. 386) ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೆನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ನಾವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವ ಚರ್ಚ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷ ಮಾಡಿತ್ತು ಎನ್ನವುದು ಈಗ ಇತಿ[illegible] ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂಘ[illegible] ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸುಡುವುದು, ಅವರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸು ಅವರ ಕೈ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಕಡಿಯುವುದು ಮಾಡಿತ್ತು. ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. [illegible] ನಷ್ಟಗಳ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕೊಡುವ ಚಿತ್ರವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. (ಜಾ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ, ಪುಟ. 162) ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವಾಗ್ವಾದಗ ಚರ್ಚ್ ನಂಬಿರಲಿಲ್ಲ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಚರ್ಚ ವಿವರಿಸು ಬೇರೆಯದಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿವರಿಸುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧ ಒಂದು ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿತ್ತು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭೌತಕವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಧ

ವಿರುದ್ಧದ ಒಂದು ಆಯುಧವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯವಾದ ಬಿಡುಗಡೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಅವರ ಹತಾಶೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವ ಯತ್ನವೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯ ಯಾಕೆ ಖಿನ್ನನಾಗುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ದುಃಖಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕಾರಣವು ಕೇವಲ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ·ಯಾವ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ನಾವು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಗಳಿಗೆ ಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋಚಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬದಿಲಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದೇವೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಥಾನಾಂತರ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಧರ್ಮ, ಹಿಂಸೆ, ರಾಜಕಾರಣ, ಪ್ರತಿಷ್ಟೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕಲಸು ಮೇಲೋಗರವಾಗಿದೆ. ಕಾರಂತರು ನಂಬಿದವರ ನಾಕನರಕ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ಚಿತ್ರಣವು ಭಿನ್ನ (ನಂಬಿದವರ ನಾಕನರಕ, ಪುಟ. 256) ಹಣೆಬರ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಜನರೂ ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣವಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸವು ಬೇರೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿದ್ದೇವೆ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸ್ಥಾನಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಿಂದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು. ಅದನ್ನು ಯಾರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಧರ್ಮವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯದೂ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಭಕ್ತನಂತೆಯೋ ಒಬ್ಬ ಅನುಯಾಯಿಯಂತೆಯೋ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಮಾಡುವ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ನೋಡುವುದು. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಇದು

ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಧಾರ್ಮಿಕಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಕ್ಷಮೆಗೆ ಮಿತಿಯಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಪುಟ. 426) ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಜನರು ದೇವರ ಸೇವಕರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಜನರನ್ನು ದೇವರ ಸೇವಕರು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ದೇವರೇ ಸರ್ವ ಶಕ್ತನಾಗುತ್ತನೆ. ಅವನು ದಯಾಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದರೆ ಸರ್ವ ಕಷ್ಟವೂ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಮಂತ್ರ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (ನಂಬಿದವರ ನಾಕನರಕ, ಪುಟ. 454) ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೀಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಪಾಪದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವುದು ಧರ್ಮ. ಧರ್ಮದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾದ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆ. ಧರ್ಮದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರರೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮವು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಲು ಮತ್ತು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಧ್ಯಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪೂಜೆಯ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ನಂಬಿದವರ ನಾಕ–ನರಕ, ಪುಟ. 455) ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ದೇವರನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಆಗಮಿಕದ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಮತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪುನುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮತ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ಧಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದ ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆಯಿವೆ. ಧರ್ಮದ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರಯೋಗದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಳವಡಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅತ್ಯಂತ ಖಾಸಗಿ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧ್ಯೇಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕಾರಂತರುಗಿದ್ದ ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇವೆ. (ಪುಟ. 372)

ನಮ್ಮ ಲಾಭ ಮತ್ತು ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ದೇವರು ಕಾರಣರಲ್ಲ. ಈಗ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಧರ್ಮವೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರು ಲಾಭ ಮತ್ತು ನಷ್ಟವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯದು. ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಹೊಣೆ ದೇವರು. ಲಾಭ ಬಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ದೇವರ ನೆನಪು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ,ದೇಹ, ಜನಾಂಗ, ಜಾತಿ, ಸಾವು ಮತ್ತು ನೋವು, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು, ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠತೆ, ವಸ್ತು ವಿವರಣೆ ಎಲ್ಲವೂ ಇವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಿಯತೆಯೆರಡೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ವಾರಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ನಡೆಯುವ ಸಂತೆಯು ನಮ್ಮ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜಾಗಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಈಗ ಮಾಲ್ ಬಂದಿವೆ. ಒಂದೇ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಟೀ ಶರ್ಟ್ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ದೇವರ ಪೊಟೋ ಕೂಡಾ. ಸಾಮಾನ ವಿನಿಮಯ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಮಾತಾಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಾರತಮ್ಯವು ದೊಡ್ಡದೂ ಹೌದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಆಗಮಿಕರಿಗೆ ಒಂದು ಫ್ಯಾಂಟಸಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತರ್ಕವಾದಿಯು ಪ್ಯಾಂಟಸಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಉನ್ನತ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮಧ್ಯಮ ಹಾಗೂ ಯಾವುದು ಕೆಳಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು, ಚೋಮನದುಡಿ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಸುಂದರ ಪರಿಭಾಷೆಯ

ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಉನ್ನತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆ ಹಾಗೆ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೋಗುವಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಎನ್ನವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಉನ್ನತವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾಗರಿಕ ಮತ್ತು ಉಳಿದವುಗಳನ್ನು ಅನಾಗರಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅನುಸರಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ನಾವು ಬಿಡುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಬಾರದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಚೆಗಿನ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಿರ್ವಾತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಏಕ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಾಚೆಗೆ ಅದು ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಲೌಕಿಕದಿಂದ ಹೊರತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವವರು ಅದಕ್ಕೆ ಅನಗತ್ಯವಾದ ಭಾರವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ, ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇವಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಎರಡು ಗೆರೆಗಳ ನಡುವಿನ ಬರಹವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಫೋಟೋ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆಣವು ಅದನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೋದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೆಲವು ಪದಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ ಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ಫ್ರೇಮ್‌ಗೆ ಅಳವಡಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ಗೋಡೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಕಲ್ಲು ಎರಡನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕಲ್ಲನ್ನು ನಾವು ಎಡವಿದರೆ ಕಲ್ಲನ್ನು ಶಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಕಲ್ಲನ್ನು ನಾವು ಗೋಡೆಗೆ ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡಾ. ಯಾವಾಗ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಸಂಸ್ಕತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಜೀವನದ ಘಟನೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳಲು

ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಲು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೇ? ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಮಾನವತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಕಲ್ಲು ಆಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ದರ್ಶನಗಳು ಯಾವಾಗ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಯಾವಾಗ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ದಾರಿಗಳು ಅನೇಕ ಇವೆ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಯಾನ್ವಾಸ್ ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಸ್ಥಗಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕ ಆಯಾಮಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾರಂತರ ಚೋಮನಿಗೂ, ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆಯ ರಾಮನಿಗೂ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾತ್ರ. ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಪರಕೀಯತೆ, ಏಕಾಕಿತನ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಭಾವುಕವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳದ ಪರವಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆ ಜೀತದವರು ಇದ್ದರು ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಅವರ ಕಾಲುಗಳಿಗೆ ಬೇಡಿ ತೊಡಿಸಲಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಜೀವನದ ಹೊರತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಒಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ನಡೆಸುವ ಭಾವುಕವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಯಾಕೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದಲ್ಲ. ಭಾವನಾವಾದವು ಮತ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅರಿವು ಇರುವ ರಾಮ ಇದ್ದಾನೆ. ಜೀವನದ ಸಂಜೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವವಿದೆ. ಕುಡಿಯರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಪಾರೋತಿಯಂಥವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರ ಜೀವನ ದರ್ಶನ ಮಹತ್ವದ್ದು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಹೊರತಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮೀರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಆಯುಧವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೇರುತ್ತೇವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಚಲನೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಹೊರತು ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಕರೆತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಚಲನೆಯ ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸುಸಂಸ್ಕೃತರಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗೂ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗಯೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಿಸರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಆತ್ಮವು ಮೊದಲು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೃತಕವಾದುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಆವಶ್ಯಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ನಮ್ಮ ಚಲನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಎದುರು ನಿಸರ್ಗವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಸರ್ಗವೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ನಿರಚನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕತೆಯಿಂದಲೇ ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ 'ಬೆಟ್ಟದಜೀವ', 'ಸ್ವಪ್ನದ ಹೊಳೆ', 'ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು' ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದವುಗಳು. ಆದರೆ ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಇದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮೌನ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬರಹ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಿರಚನವು ಅರ್ಥ

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತದೆ. ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಹತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಇಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭೌತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ನಮ್ಮ ಕೌಶಲದ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ವಾದ ಮತ್ತು ವಿವಾದಗಳು ಯಾವುದರ ಸುತ್ತು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೂ ಹೌದು. ಮೂರ್ಛಿತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಯಾವುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಮರೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದು ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮರೆಯುವಿಕೆ ಎನ್ನವುದೇ ಬಹಳ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪದ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಡವಾದುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿನಿಮಯದ ಮೌಲ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಚೋಮದುಡಿಯನ್ನು ಬಾರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವಿನಿಯಮ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೂರನ ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಕೂಡಾ ನಿಯಮದ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಯಾವುದು ಇದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಇಲ್ಲ, ಯಾಕೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನವುದನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅವನ ಜೀವನದ ವಿಧಾನ, ಅವನಿಗೆ ಇರುವ ಒತ್ತಡ, ಹಾಗೂ ಅವನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ, ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸದೆ ಯಾವುದೇ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇರುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶೂನ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ವಿಕಾಸವಾದುದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನವುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ನಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಆಯಾಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಯಾವು ನೀತಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅನೀತಿ ಎನ್ನುವುನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈಗ ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ

ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕರು ಅಂತ ಇದ್ದಾರೆಯೇ? ಅವರು ಹೇಳುವ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ನೀತಿಯನ್ನು ಈಗ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಚ್ಯುತಿ ತರುವ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಈಗ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಹಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆಚರಣೆಯೇ ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಅದು ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆಚರಣೆಯು ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರವೆ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾಕೆ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತರಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಕೃಷಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷಿಯು ಪೂರ್ವಾಚಾರವಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಪುಟ. 326) ಕೃಷಿಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆದಾಯದ ಮೂಲವಲ್ಲ. ಕೃಷಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೇಯಿದೆ. ಕೃಷಿಯನ್ನು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೇ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೈತರೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ಆಚರಣೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ತರಲು ಅದು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯ ಹರಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಕೇಂದ್ರವು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾರೂ ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಒಂದು ಜಾಗವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಪವಿತ್ರವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಭಿನ್ನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ, ಇಹ ಮತ್ತು ಪರವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ಪರವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೂ ಹೌದು. ಕಾರಂತರ

ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಪಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಪವಿತ್ರವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಕಾಣಲು ನಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳು ಒಂದು ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯೂ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಕೆಲವರು ಆಳುವ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆಚರಣೆಯೆನ್ನವುದೇ ಒಂದು ತಂತ್ರ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣವು ಅನೇಕವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಮನುಷ್ಯರ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಆಗ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳೂ ನಡೆದವು. ಧಾರ್ಮಿಕರು ಹೇಳುತಿದ್ದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದಕ್ಕೆ ಯರೋಪಿನ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮವೇ ಜೀವನವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಅಂತಿಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಅಸಹಾಯಕನಾದಾಗ ಅವನು ದೇವರನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕರು ಅದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮದ ದಲ್ಲಾಳಿಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸಹಾಯಕತೆ, ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆ, ಅವನ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ದೇವರ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಾಗುವವರದ್ದು ಕತೆಗಳೆ. ಅವರಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನು ದುರ್ಬಲನಾದರೆ ಅಷ್ಟೇ ಸಾಕು. ಅದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಯಾಕೆ ಮನುಷ್ಯರು ಹೀಗಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರ ದುರ್ಗತಿಗೆ ಕಾರಣ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ದೇವರ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಅಸಹಾಯಕ, ದುರ್ಬಲ ಮತ್ತು ಪಾಪಿ, ರೋಗಿಷ್ಟನಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅವರು ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿರುವ ಪಾಪ, ಅವರ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮ. ರೋಗ ಬರುವುದು ದೇಹದ ಕಾರಣದಿಂದಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಪಾಪದ ಪರಿಣಾಮ. ಶನಿ ದೆಸೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಮುಟ್ಟಿದ್ದು ಮಣ್ಣಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರಭೇದಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾಪ, ಪುಣ್ಯ, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯಗಳು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ರೂಪವೆನ್ನುವುದು ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹದ್ದು ಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ

ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಪ, ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಯಾರು ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಹೇಳಿದರು ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹಾಗೆ ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ? ಧರ್ಮದ ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಿರುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭೌತಿಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಇದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅದರ ಹೊರಗೆ ಇರುವವರು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ಈ ತತ್ವದ ಆಧಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಿದಿಲ್ಲ. ಆದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನವುದೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಧರ್ಮವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಜ್ಞಾನದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುವುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ, ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ನಿಖರತೆಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಇದು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಣ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದೇ ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆ. ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಘಟಕಗಳು ಯಾವುವು ಎಂದು ಯೋಚಿಸಲು ಹೋಗುವುದರ ಬದಲಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈಗ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಮಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಥವಾ ಅದರ ಅರ್ಧಂಬರ್ಧ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಈಗ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಧರ್ಮವು ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಹಿಂಸಾಚಾರಕ್ಕೂ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ, ನೀತಿ, ಬಂಡವಾಳವಾದ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಧರ್ಮ

ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದೇ ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಾವು ಈಗ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಇರಲು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇದರ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ನೈತಿಕ ಪೋಲಿಸ್ ಗಿರಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಲು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕರು ನಮಗೆ ಹೀಗೆ ಇರಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜೀತವನ್ನು ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆ ಇಲ್ಲಾ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆ ಎನ್ನುವ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟರೆ ಯಾರೂ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರರು. ಕಾರಂತರ ಬತ್ತದ ತೊರೆ, ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜೀತವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮೃಗಕ್ಕಿಂತ ಕೀಳಾಗಿ ನೋಡಿರುವ ಪ್ರಶ್ನಯೂ ಹೌದು. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಆಯ್ಕೆಗಳಿಲ್ಲ. ಅವರು ಯಾಕೆ ಜೀತಗಾರರು ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರೆ ಅವರ ಹತ್ತಿರ ದುಡ್ಡು ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಜೀತದವರು ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಿಗಳಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಯಾವ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆಸ್ತಿಯಾಗಲೀ, ಸವಲತ್ತಾಗಲೀ ಇಲ್ಲದವರು ಜೀತಕ್ಕೆ ನಿಂತುಕೊಂಡರು. ಅವರಿಗೆ ದೇಹವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೇ ಸೊತ್ತುಗಳು ಇಲ್ಲ. ಇಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಮಾರಾಟದ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ದುಡಿಯಲೂ ಆಗದವರು ಭಿಕ್ಷುಕರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಭಿಕ್ಷುಕರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಅವರಿಗೆ ಹಸಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆ. ಅವರ ದೇಹದ ದುಡಿಮೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಬಗೆಯದು. ಭಿಕ್ಷುಕನಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದುದು ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಚೋಮನದುಡಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದು. ಅವನು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದವನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಾವು ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಇಷ್ಟೇ ಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ನಿಗದಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ತೋಚಿದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಕೊಡುತ್ತಿರುವುದು ಸಂಬಳವಲ್ಲ. ಭಿಕ್ಷುಕನಿಗೆ ಕೊಡುವ ಭಿಕ್ಷೆಯು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ದರದಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಇಂದು ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಭಿಕ್ಷುಕ ಪಡೆಯಲಾರ. ಭಿಕ್ಷಕ ತನ್ನ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಲಾಭ ಮತ್ತು ನಷ್ಟವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತು. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಭಿಕ್ಷುಕರು ಎಂದು ಕರೆದೆವೋ ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ

ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ಅನೇಕ ಕೆಲಸಗಾರರಿಗೆ ಕೂಡಾ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದುಡಿಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಕೆಲಸವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ನೊಂದವರನ್ನು ಸಾಂತ್ವನಗೊಳಿಸುವುದು ಅದರ ಉದ್ಧೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಮಿಶ್ರವಾಗಿ ಹೊಸ ಪಾತ್ರವನ್ನೆ ವಹಿಸಿತು. ಧರ್ಮವೇ ಅಂತಿಮ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಾಗಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವತ್ಮಾಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಧರ್ಮವು ವಿಜ್ಞಾನದೊಣದಿಗೆ ಜಗಳವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ನಮ್ಮ ತಲೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಮತ್ಯಾರೋ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಲು ತೊಡಗಿದ ಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಮನುಷ್ಯರ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ. ಅಂದರೆ ನೈತಿಕತೆ, ಧರ್ಮ, ಅಲೌಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಇತರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನವುದು ಇಲ್ಲ. ಅವು ಮನುಷ್ಯರ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚರಿತ್ರೆ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರ ಯೋಚನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಚಹರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ನಾವು ಅನೇಕರು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತವೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಅನ್ನುವುದು ಅದರ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯನ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನೇರವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅದರ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವೊಂದೇ ಆಧಾರವಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾನವೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾನವೀಯತೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರವಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ದೃಷ್ಟಿಯಿರುವುದು 'ರಾಜಕೀಯ' ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸುಂದರವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸುಂದರವಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದ್ವಂದ್ವವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಆದರೆ ನಾವು ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಅನೇಕರು ಒಂದು ನೆನಪನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಮ್ಮಿಂದ ಕಳಚಿಹೋಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವರ ನಿಲುವು. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಧರ್ಮವು ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿತೋ ಅದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಧರ್ಮವು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಆಂಶಿಕ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ಅಂಗಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧರ್ಮವೇ ಅಂತಿಮವಾದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಧರ್ಮವೇ ಅಂತಿಮ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವೂ ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಕ್ಕೆ ಇದೆ. ಧರ್ಮವು ವಿವರಿಸುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಅದು ದಿನಂದಿನದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದೇ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ. ಧರ್ಮವು ಮೂಲತಃ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಬರೀ

ಆಚರಣೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ.ಧರ್ಮ, ಆಚರಣೆ, ದೇವರು, ನೈತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕಲಬೆರಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಾಪ, ಪುಣ್ಯ, ನ್ಯಾಯ, ಅನ್ಯಾಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಧರ್ಮವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಧರ್ಮವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಹೇರುವಿಕೆ ಎಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ದಾಟುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂದು ಮನುಷ್ಯರು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವಾಗ ಮನುಷ್ಯನು ಇದನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅವನು ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನರಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಹೇಳುವ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆ.

ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಹತಾಶನಾದಾಗ ಅವನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದು ದೇವರನ್ನು. ಆದರೆ ಅದು ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಅವನ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಉಪಶಮನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅನೇಕರು ದೇವರನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಅದರ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿನವರು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯೇ ಅಥವಾ ತಪ್ಪೇ ಎಂದು ಕೇಳುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯ ಭಾವನೆಗಳ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲ. ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಅದರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತಾಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ರಾಮೈತಾಳನ ಮಾತನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದನ್ನು ಅಥವಾ ತನಗೆ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಂತ್ರವನ್ನೂ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನು ಅದನ್ನು ತನ್ನ ತೊಂದರೆಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಧರ್ಮದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಸಹಾಯಕ ಮತ್ತು ದುರ್ಬಲನೆನ್ನುವ ಅರಿವು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅವನ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು

ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯವಾದ ಜಾಗವೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ದೇವರನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ನಂಬುವುದು ತನ್ನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಗೆ ಹರಿಯಲಿ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರ ಹೊರತು ಅವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ನೆವನವಾಗುತ್ತದೆ. ಚೋಮನ ಕಲ್ಕುಡ ದೈವವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿ ಜನರನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮೂಲ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ತಿರುವುಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೂಲ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದಿತ್ತೋ ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಕೊನೆಗೆ ಅದು ಮತಾಂಧರ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಅನೇಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಮತ್ತು ಜನರನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ಹಾದಿಗೂ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿದೆ. ಜನರಿಗೆ ಸಾಂತ್ವನವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಜೀವನದ ಕಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅದರ ಯಾತನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸವೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತೋ ಅದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಯುಗದಿಂದ ಬದಲಾಯಿತು. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಧರ್ಮವು ವಿಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇಳಿಯಿತು. ಅದು ನೀಡುವ ಸೂಚನೆಯೆಂದರೆ ಧರ್ಮವು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುವ ಸತ್ಯವು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಕಲ್ಪಿತ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪವಿತ್ರ ಮನುಷ್ಯ, ಪವಿತ್ರ ಜೀವನ, ಪವಿತ್ರವಾದ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಬದುಕಬೇಕೆಂದು ಧರ್ಮವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜನರನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಒಂದು ಗುಂಪು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಡೆಸದಿದ್ದರವದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸಿದ್ದವರದ್ದು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ನಂಬಿದವರ ನಾಕ–ನರಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿದು. ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಮತ ಧರ್ಮಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರಿವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಯಾರಿಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಂತರ ಗೆದ್ದ ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆ;

ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ, ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವು. ಧರ್ಮವು ಭೌತಿಕಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮತಧರ್ಮಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೋಸ ಮತ್ತು ವಂಚನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಶ್ವಾಸನೆಯು ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಮೂರ್ಖರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಜನರನ್ನು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಚಲನೆಯು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ರೂಪವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾವನೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಪರಿವರ್ತಿತ ರೂಪ. ಆದರೆ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದು ಕರೆದರೆ ಅದು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ದೇವರನ್ನು ಕೂಡಾ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದಿ ಮಾನಸಿಕ ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಳತೆಯನ್ನು ಮೀರಲಾಗದ ದೇವರು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವ , ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಇರುವಿಕೆ ಅಥವಾ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನವುದು ಸಹಜ. ಧರ್ಮವು ಆಗುವುದನ್ನು ಆದರ್ಶ ರೂಪವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಬಳಸುವ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮ. ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಇರುವಿಕೆ, ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವೆ ಕೊಳುಕೊಡುವಿಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮೊದಲೋ ಆತ್ಮ ಮೊದಲೋ ಎನ್ನವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ವಿನಾ ಕಾರಣ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದೂ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ಬಳಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮಿತಿಯೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಜೀವನಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದುದು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ವಿಕಾರಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಢೋಂಗಿಗಳು ಅದನ್ನು ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಭಾವನಾತ್ಮಕ

ಆದರ್ಶವಾದವು ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ಕೊಳುಕೊಡುವಿಕೆಗಳು ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧದ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಧರ್ಮವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥಗಳೂ ಬದಲಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಧರ್ಮವು ನೇರವಾಗಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿದರೆ ಅಪಾಯಕಾರಿಯೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಧರ್ಮ, ರಾಜಕಾರಣ,ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಗಾಢವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಮನುಷ್ಯರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯಾತೀತವಾದುದು ಅಲ್ಲ. ಧರ್ಮವೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಜನರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬದಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೇಕು ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವಲ್ಲ. ಅದು ಕೂಡಾ ಮನುಷ್ಯರ ಹಿತವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬರಲಾಯಿತು. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ.

ಧರ್ಮವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮನುಷ್ಯನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಇರುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಘನತೆಯನ್ನು ಎತ್ತರಿಸುವುದಕ್ಕೋ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಕಾರಣಕ್ಕೋ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಧರಿಸುವ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಿಸುವ ಗುಣ ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಾಂಧರು ಈಗ ನಾಶವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿಲ್ಲ.ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಧರ್ಮವೂ ಆಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.ಅಂದರೆ ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ: ಧರ್ಮವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದವರು ಭಾವನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮುಗ್ಧವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರ

ಜೊತೆಗೆ ಚೆಲ್ಲಾಟವನ್ನು ಆಡುತ್ತಿರುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಯಕೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಉಪಯೋಗತಾ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ನಶಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸದ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಈ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಧರ್ಮಾಂಧರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರ ಹಿಂದೆ ರಾಜಕಾರಣವಿದೆ. ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ವಿಷಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಜನರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೂ ಇಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮವು ಜನರನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಜನರನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳೂ ಬೇರೆ. ಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಕೆಲವು ನೀತಿ ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮತ್ತು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇಹ ಮತ್ತು ಪರವನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದೆ. ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯದ ಸುಖವು ಪಾರಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಜನರ ಗಮನವು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ.ಆದರೆ ಇಹದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯದ ಸುಖವು ಪಾರಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಧರ್ಮವು ಕೇವಲ ಆಂತರಂಗಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಬಾಹ್ಯದ ಧರ್ಮವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಮತವು ಜನರನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಲು ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಮತವು ಜನರನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮತ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಂತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ದೇವರು ಸತ್ಯ, ನ್ಯಾಯ, ಸರ್ವಸ್ವ ಎಂದಾಗ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಏನೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ

ದೇವರು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಮೂಹವನ್ನು ಧರ್ಮವು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕೆಲವು ನೀತಿ ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕೆಲವು ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆ ಹುಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಭಾವನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಜನರು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದಾಗಿ ಬದುಕುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅದು ನಿಯಮವೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯೋ ಅದು ತಿದ್ದಪಡಿ ಮಾಡಲಾಗದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಧರ್ಮವು ಯಾವತ್ತೂ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಂಬಲಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ .ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಇದು ಮುಖ್ಯ.

ಆದರೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವೂ: ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವೂ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೆಯೋ ಅದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದೋ ಕಾಲದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ನೀತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವುದು ಸರಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಧರ್ಮದ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರಾಚೆಗೂ ಧರ್ಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನವುದು ಇದೆ. ಆದು ನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದು ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸದ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಎದುರಿಸಲು ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮುಖ್ಯವಾಗ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಸಿವೆ ಮತ್ತು ಬಡತನವನ್ನು ದೇವರು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಬದಲು ಅದನ್ನು ಜೀವ ಸಹಜ ಗುಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ. ಆದರೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಅದು ಆರಾಧಕರನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತು ನೀವು ಯಾವುದೇ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡದೇ ದೇವರನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಿ ಅದರಿಂದ ನಿಮಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಧಾರ್ಮಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕವೇ ಅದು ಜನರನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಲೋಕವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದುದು ಎಂದು ಧರ್ಮವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು

ತನಗೆ ಬೇಕಾದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಮತ್ತು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯುನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಅಪಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೆಲವರ ಗುತ್ತಿಗೆಯು ಅಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಸನ್ಯಾಸಿಯ ಬದುಕು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಭೈರಾಗಿಗಳಾದರೆ ನಟನೆಯು ಬೇಡವೆಂದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಧರ್ಮ? ಯಾವುದು ನಾಟಕವೆನ್ನುವುದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಶ್ನೆ. (ಪುಟ. 150) ಅದಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ಹಕ್ಕು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅನೇಕರು ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ತಾವು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೇ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯು ಕಾಲಾತೀತ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಕಾಣುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯವು ಕೇವಲ ಸಂವಾದಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ತಪ್ಪುಗಳಿವೆ. ಮತವೆಂಬ ಅಮಲನ್ನು ಸೇವಿಸುವವರಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಸಂವೇದನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವರು ಮೃಗೀಯವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾರನ್ನೂ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡದಿರಿ ಎಂದು ಧರ್ಮವು ಹೇಳಿದರೆ ಅವರು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ನಿಲುವಿನ ನಡುವೆ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪಾಠಾಂತರವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಭ್ರಮೆಯೇ ಅವರ ನಿಜವಾದ ಜಗತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರು ಬಡತನವನ್ನು ಕಾಣಲಾರರು. ಅವರು ಭಿಕ್ಷುಕರನ್ನೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಗುರಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದು ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಡೆದು ಕಾಣುವ ಸತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಂತರು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ.

✦


SERVANTS OF KNOWLEDGE
Digitized
SCANNING IS THE NEW SPINNING



ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ದಾಖಲೆಯಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಜೀವನದ ಅರಿವು. ಹಾಗೆಯೇ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದರದೇ ಆದ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಘಟಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ನೋಡುವುದೂ ಇದೆ. ಅಥವಾ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದು ಚಿನ್ನವೋ ಕತ್ತಲೆಯೋ ಬೆಳಕೋ ಎಂದು ಸಾರಾ ಸಗಟಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ ಕಾಲ ಕಳೆಯುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ನಾವು ಅನೇಕರು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಆಳುವವರ ಕತೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ಯುದ್ಧದ ಕತೆಯೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಹಿಂಸೆಯ ಚಿತ್ರಣವೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದ್ರೆ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಯುದ್ಧವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ತುಣುಕು, ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಚಿತ್ರ, ಮುರಿದು ಬಿದ್ದ ಗೋಡೆ, ಬಿದ್ದ ಗಾಜು, ಕತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅರಿವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಇವುಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಇವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಹಾಗೆಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಬೇಕು. ಜೀತಗಾರನೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಒಡೆಯನನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನೇ ನಿಜವಾಗಿ ತನ್ನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಳುವವನಿಗೆ ಸಂಪತ್ತನ್ನಾಗಿ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.